

余英时文集

第二卷

中國思想傳統及其現代變遷

广西师范大学出版社
GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

余英时文集

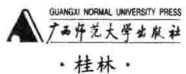
第二卷

中國思想傳統及其現代變遷

余英时 著

沈志佳 编

Zhongguo Sixiang Chuantong jiqi Xiandai Bianqian



·桂林·

责任编辑：吴晓妮　李　琳　黄旭东
封面设计：刘　凛
版式设计：陆润彪

图书在版编目（CIP）数据

中国思想传统及其现代变迁／余英时著；沈志佳编.
2版. —桂林：广西师范大学出版社，2014.6
（余英时文集；2）
ISBN 978-7-5633-8712-0

Ⅰ. ①中… Ⅱ. ①余…②沈… Ⅲ. ①思想史－中国－文集 Ⅳ. ①B2-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第086163号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市中华路22号　邮政编码：541001
网址：http://www.bbtpress.com）
出版人：何林夏
全国新华书店经销
广西大华印刷有限公司印刷
（广西南宁市高新区科园大道62号　邮政编码：530007）
开本：880 mm ×1 240 mm　1/32
印张：13.75　　字数：340千字
2014年6月第2版　　2014年6月第1次印刷
印数：0 001~4 000册　　定价：48.00元

序

《余英时文集》第十一、十二两卷即将面世，这是广西师范大学出版社和友人沈志佳博士通力合作的最新成果，让我首先表达最诚挚的感谢。但是我必须赶紧补充一句，对于志佳而言，这“感谢”二字是绝对不够用的。像前十卷一样，从集结到编定，她为这两卷文集做了无数劳心而又劳力的细致工作，她在《编者后记》中已透露此中消息。

最使我感动不安的，志佳自己的职务一向很繁重，接掌华盛顿大学东亚图书馆馆务以后，更是如此。但是十几年来，她竟在繁忙的专业之外，硬挤出时间来，先后为我编出了十二册文集。由于志佳和我是史学界的同行，她编我的文集无论是主题的选择、分类，或系年等方面，都井然有序。因此我的作品才能够以系统性的面貌呈现于读者之前。得到这样一位富于“理解之同情”的编者，我当然感到十分欣幸，但每一念及她的辛苦和牺牲，则又不胜其惶悚。

《文集》第十一、十二两卷的重点各有不同，《编者后记》已予指出，这里不必重复。这部文集的最早四卷是2004年出版的，十卷本（第五至第十卷）则是2006年出版的，距今已整整七年。现在第十一、十二卷的刊行可以说是承先启后的一个新阶段的开始。此中原因并不难寻找：志佳

一直在收集我最近七年来的新作;她将这些新作和以前未收但性质相近的旧作聚拢在一起,新的文集便自然而然地形成了。志佳告诉我:她对于第十二卷以下已有初步构想,有兴趣的读者不妨拭目以待。

这部文集所涉及的范围很广,论题繁多,初看似有泛滥无归之势。因此我想简单地概括一下我的治学宗旨,以供新一代读者参考。

上接五四以来的文化争议,我采取了下面的假定:我承认人类文化大同小异。因为"大同"所以不同文化之间可以相通,不仅在物质层面,而且在精神层面也可以相通。但因为"小异",所以每一文化又各有其特色。文化特色复和文化程度成正比,文化越高,则特色也越显著,目前讨论得很热烈的古代"轴心文明"(Axial Civilizations)便是最有代表性的史例。在这一假定之下,我的历史研究自始即以探求中国的文化特色为最后归宿。由于文化特色无所不在,不是仅从思想或哲学一端所能掌握得住,因此我在思想之外,还要从政治、社会、经济等各方面去查看这一特色是如何体现的。但我并不把各部门完全分开讨论,而是从整体的(holistic)观点查其互相之间的关联与会通,因为文化特色往往在此关联与会通之处显现。

又由于文化特色并非一成不变之物,而必然在历史流程中逐步演变,因此我的研究也不能限于任何一个时代。大体上说,我的重点主要集中在思想文化发生重大变化的时代,如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际。

上面提到,我对于中国文化特色的探求直接导源于五四以来的文化争论。这就是说,如多数现代的中国学人一样,我的文化关怀是:在西方文化的挑战下,中国文化究竟应该怎样自我调整和自我转化,然后才能达到陈寅恪先生所向往的境地,即"一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"。我深信文化之"大同",因此对五四倡导的"科学"和"民主"两大普世价值始终抱着坦然接受的态度,至今未变。但是对于很多五四知识人一方面将"科学"推至"科学主义"(scientism)的极

端，另一方面又将清末以来“尊西人若帝天，视西籍若神圣”（邓实[1877—1951]语）的态度发展到顶峰，则是我完全不能同意的。所以追溯到最后，我试图在传统的方方面面发掘中国文化的特色，除了历史求真之外，同时也希望脱出上述两种偏颇，而寻求一条比较顺适的中西文化会通之道。

相应与这一文化关怀，我的阅读和思考范围往往不能不越出我的教研专业，即19世纪以前的中国思想史和文化史。为了突出中国的文化特色，我有时也必须引西方文化为参照系，因为文化特色只有在互相比较中才能清晰地显现出来。为了展示中国传统的现代转化及其所经历的种种危机，我甚至不能不把我的史学研究扩展到20世纪。

以上概括只是提醒读者，我的文集虽不是有计划、有系统的一气呵成之作，但其中也有一些基本预设(assumptions)、中心观念和价值关怀，可以把一部分散篇文字有机地联系起来，包括第十一、十二两卷的文字在内。有心的读者试一披寻，当可自得之。

余英时

2013年10月27日于普林斯顿

原序一

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接

受了文艺复兴以来西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文化(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

原序二

《余英时文集》一至四卷在2004年刊行以后，沈志佳博士又继续搜集了我的其他文字，择其可以与大陆读者见面的，编成第五至第十卷。广西师范大学出版社不辞烦难，在条件允许的范围之内，续刊这六卷新的《文集》，其敬业的精神是令人感动的。让我再一次对沈博士和出版社表示我的最诚挚的感谢。

我的专业是历史学研究，所以这六卷所收的论文仍然贯穿着史学的观点。但是就所涉及的范围而言，这六卷则比前四卷要广阔得多。整体地说，在我的思考和研究中，中国文化传统怎样在西方现代文化挑战之下重新建立自己的现代身份（modern identity），一直是重点之一。这当然是清末，特别是五四以来，中国知识人的共同问题，然而始终得不到明确的答案。我也不过是千千万万寻找答案者之一而已，这六卷新文集中保存了一些我的寻找的印迹。

后六卷与前四卷一样，也包括了早期到近期的文字。最近的包括一篇未发表过的新稿（讨论钱谦益的"诗史"观念，收在第九卷），最早的则是我在香港新亚书院求学时期的"少作"（收在第六卷和第七卷）。这里只想对这些"少作"略作交代。我受了五四思潮的影响，虽然已决定投入

中国史的专业,但对于西方近代的文化史和思想史同样抱着浓厚的兴趣。我当时已不能接受任何抽象的历史公式,更不承认西方史的阶段划分可以为中国史研究提供典型的模式。然而我深信西方的历史与思想不失为一个重要的参照系统,使我更易于在比较的观点下探索中国文化和历史的特性。同时,对于五四时代所接受的西方近代文化主流中的一些基本价值,如容忍、理性、自由、平等、民主、法制、人权等,我也抱着肯定的态度。这些价值,当时也被公认为普世性的,1948 年联合国的《人权宣言》便是明证。基于这一认识,我在 1950 年至 1955 年这几年间,曾努力阅读这方面的西文著作。《文集》卷六、卷七所收的"少作"便是在这一心态下写成的。

这些"少作"只是我早年学习的纪录,久已置于高阁。但 1983 年,在台北友人一再鼓励之下,我觉得盛情难却,曾由汉新出版社重印过一次。沈志佳博士这次提议将它们收入《文集》,我本来是很犹豫的。但是她认为这些"少作"毕竟代表了我写作生涯中的一个阶段,从《文集》编辑的角度说,仍是一个不宜缺少的环节。我终于接受了她的判断。这次印行,我自己并没有时间做任何修订。不过出版社方面根据既定的编辑原则,曾作了一些必要的处理,基本上仍是尊重原作的,仅仅减少了一些文句而无所增改。我很感谢出版社的苦心与好意。对于西方史的参照功能和起源于西方但已成为普世性的现代价值,我至今仍然深信不疑。这也是我让这些"少作"再度刊布的唯一理由。

余英时

2006 年元旦

目录

第二卷　中国思想传统及其现代变迁

《中国思想传统的现代诠释》自序

本书选收了我在最近五年中(1982—1986)所写的十篇论文。因为这十篇论文都是阐释中国思想传统的,所以定名为《中国思想传统的现代诠释》。这十篇论文都曾先后在各种专业书籍或期刊中发表过,这次汇集成册,我又做了一些必要的修改和补充。

本书可以分为两个部分:前三篇属于通论性质,我在这一部分提出了关于中国思想传统的一些整体性的观察。后七篇则是断代的专题研究或个案研究,但是我同时也企图借着这些专题或个案来说明整个思想的传统。因此,这两部分是互相照应、互相补充的。

本书所用"思想"一词,取义甚广,既指具有严格系统的哲学思想,也包括散播在各社会阶层之间的通俗思想。我的基本立场是尽量把中国的思想传统和它渊源所自的价值系统与生活方式紧密地结合在一起。中国的价值系统和生活方式是在长期的历史演变过程中逐渐形成的,思想传统也是同一历史过程的产品。因此,在本书中,思想史、文化史和社会史之间存在着交相辉映的关系,不能清楚地划分界限。中国的思想传统必须安置在它的文化脉络之中才能获得比较全面的理解。本书所收诸篇虽然都是独立的论文,并且各有主题,但其中也贯穿了一条共同的线索,即试图从不同的时代、不同的问题

和不同的层次来寻找中国思想传统的特色。中国思想的特色自然也就是中国文化的特色,不过表现得更为集中、更为突出而已。“特色”必然是从比较中得来的,我们只有用其他不同系统的文化和思想与中国的传统相对照、相比较才能看得清后者究竟具有什么“特色”。以中国思想史而论,儒教的“特色”也是在释、道两家(尤其是释氏)的强烈对照之下才充分地显露出来的。宋明新儒家如朱熹和王守仁在重新阐明“吾儒”的基本立场时便处处取释氏之异于“吾儒”者以为对比。本书论中国思想的特色也采取了一种比较的观点。大体上说,我是以我所能理解的西方文化和思想为根据,以说明我所能见到的中国思想传统的特色。这里特别用“我所能理解的”和“我所能见到的”两限定语,并不是故作谦语。中西文化和思想都是“至大无外”的研究领域,我个人的识解和视野则是极其有限的。我在本书中提了一些自觉可以心安理得的看法,但是我不认为这些看法是最后的“定论”,更不认为中国思想传统的特色已尽于此。我完全承认,其他人从不同的观点出发必然会获得不同的看法,并且同样足以加深我们对中西思想异同的了解。

下文我只想对两个比较重要的论点稍作说明。第一,本书所收的文字,无论是通论或专题,都已尽量融会了前人的研究成果。对于具有代表性的见解,尤其不敢轻忽。现代学术是在不断沟通和对话中发展出来的,“闭门造车”的时代基本上已经过去了。受过现代学术训练的人谁也不能只顾独白而完全不理会和自己相异的论点。但是为了避免行文枝蔓及引起不必要的争论,本书的通论部分有时并未一一注明立论的根据。第一篇《从价值系统看中国文化的现代意义》尤其如此。这篇文字是根据一次公开演讲的记录而写成的,因此自始便未采用学院论著的形式。熟悉中国近代思想史的读者当不难看出此文立论的背景和发议的对象。事实上,在定稿的过程中,我对

于五四以来有关中西文化之辨的种种论点都曾反复地斟酌过。此文虽参考了前人的论点，整体的解释架构则是重新建造的。大体言之，此文基本上采取了史学的而不是哲学的观点，其中所偶然沿用的少数哲学概念（如“内在超越”）也已重新赋予历史的解释，具有较为确定的经验内容。读者如果同时参考本书所收的专题研究和我的其他相关论著，便不至于产生观念上的混淆。另外，此文原是1983年《中国时报》主办的“中国文化与现代生活”演讲系列的一篇总结。由于受到“因事命篇”的限制，此文的焦点集中在传统与现代的可能接榫点上，因此其观察的角度是特殊的，并不代表我对于中国文化的全面意见，特别是具有批判性的意见。此文曾由时报文化公司于1984年印成单行本，流传较广，引起的讨论也较多，甚至中国大陆上也一再有人予以评介（据我所知，《书林》1986年6月号和《读书》1986年9月号都有专文讨论）。但评者多专就此一文立论，不曾参证我的其他论文，理解不免陷于片面。所以我觉得有在此特别说明的必要，并感谢时报文化公司允许我将此文收入本书。

第二，由于对照和比较的需要，本书所收诸篇都曾或多或少地涉及与题旨有关的西方观念和学说。这一点也可能会引起误解。我在前面已经指出，宋明新儒家曾通过佛教的概念和分析方式以彰显儒学的特性。今天我们对中国的思想传统进行现代的诠释自然不能不援引西方的概念和分析方式。理由很简单：现代诠释的要求即直接起于西方思想的挑战，这和宋明新儒学之起于对佛教的回应基本上是相类似的。

但现代诠释和宋明新儒学的历史背景则大不相同。宋明新儒家发议的主要对象是禅宗，而禅宗则已是中国化的佛教。在禅宗出现之前，印度原始佛教和中国传统思想之间早已经历了几百年的“格义”阶段。“格义”始于比敷而终于融合，始于求表面之“同”而终见实

质之“异”。禅宗一方面把儒、道两家中的某些精神因子和佛教的理论融合起来了，但另一方面又把儒、释之间的界限划分得更清楚了。我在《中国近世宗教伦理与商人精神》中曾指出智圆（976—1022）有“儒者饰身之教，释者修心之教”的判划，外在的“身”属之儒家，而以内在的“心”归之禅氏。事实上，这正是长期“格义”所达到的最后境界。早在唐代，禅宗已用这一标准来强调儒、释的互为表里。例如张彦远在唐咸通二年（861 年）所撰的《三祖大师碑阴记》中说：“夫禀儒、道以理身理人，奉释氏以修心修性，其揆一也。”[1]可见，至少在语言层面上，佛教已本土化了。宋代新儒家在这个基础上重建“心性之学”，一般人不易察觉他们所运用的概念和分析方式是源于佛教的。他们之间往往以“禅”相讥，也许正是因为彼此都深知对方的底蕴。不过在今天看来，概念和分析方式主要是技术层面的事。新儒家虽然在这一层面上假途于佛教，却并没有用佛教的理论或观点取代儒家传统的旧义。相反，他们通过已经本土化了的佛教概念和分析方式，把儒家传统中引而未发的“心性之学”全面地建立了起来，因而丰富了并更新了这个传统。我在《中国近世宗教伦理与商人精神》第二节中曾特别针对这一点提出了初步的看法。

现代诠释则缺乏一个长期的“格义”阶段。一方面，西方思想的复杂性已远非佛教所能相提并论；另一方面，西方的概念和分析方式在没有来得及本土化之前便已席卷了中国的学术思想界。因此现代中国学人用西方的概念和分析方式研究自己的思想传统时往往不免流为牵强附会和生搬硬套。其中最重要的一个症结便在于他们不但在语言和技术层面上接受了西方的概念和分析方式，而且不少人还毫不迟疑地视西方的理论和观点为具有普遍性的真理，可以直接用来诠释中国的思想传统。其典型的表现便是把中国传统看作材料而安置在西方的理论模式之中。当然，西方的理论很多，彼此之间又有

严重的冲突,因此中国学人在运用不同的理论模式时也有或精或粗的程度之别。

现代诠释已不可能避开西方的概念和分析方式了,甚至也无法完全不涉及西方的理论。但是我们仍有必要在实践中尽量把西方的概念和分析方式与西方的理论加以区别。这里所谓西方的理论当然是指那些解释西方文化和思想传统的理论。西方的概念和分析方式是相应于西方传统中的特殊现象而发展出来的,两者之间自有内在的关联。但是各大思想传统之间的异处毕竟不能完全抹杀它们仍有许多共同的地方。例如,一般人都相信西方思想传统中以知识论最显其特色,因而为西方的科学提供了理论的根据。对照之下,中国思想传统中的知识论意识则相当薄弱,这也许是中国科学不发达的原因之一。让我们姑且接受这一论断,不作进一步的追究,但是接受这一论断并不足以否定中国思想传统中也有相当于西方"知识论"或"科学"的现象,因此西方有关"知识论"、"科学"的语言和概念以及分析方式也未尝不能处理这一类的现象,尽管它们在中国思想传统中不占主流的地位。事实上,"知识论"、"科学"本身即是西方的概念,而且早已用在中国学术思想史的研究上面了。然而西方关于"知识论"或"科学"的种种理论则不能直接用以阐明中国的思想传统,这是因为这些理论的具体内容是建筑在西方特殊的经验之上的,与中国传统相差过远。任何以西方现成的理论直接套用在中国经验之上的努力都不免要流为削足适履。西方哲学中"唯心论"与"唯物论"或"理性主义"与"经验主义"这一类的二分法,不但不能说明中国的思想传统,而且必然会造成理解上的混乱。此中的关键是在于中国思想史上自始便没有"心"和"物"两分的预设;知识论的意识既不发达,知识究竟源于"理性"还是"经验"也从来没有成为中国思想史上的中心问题。我们强调现代诠释必须尽量把西方的理论和西方的概念及

分析方式加以区别，其道理是很明白的。这便是说，西方绣成的鸳鸯固然值得借鉴，但更重要的则是取得西方人绣鸳鸯的针法。前面所说的宋代新儒家的成就便已充分地证明了针法和绣成的鸳鸯确是可以分开的。他们上承数百年佛教中国化的历史趋势，终于成功地吸收了这一精微艰深的外来思想系统，从而更新了儒学的传统。让我们试举一例。沈曾植(1850—1922)曾指出：陆象山所悟之道即是“太极”，极似华严法界观；他自言其为学得力处在“智识”或“灵识”，显然是佛教的观念；至于他指点人时始终不肯说破、不肯指实，则更是禅家所谓“宗门作用”，但他最后的学术归宿仍在儒门。[2]沈氏虽以史、地考证著称，然而他早年潜心宋儒义理之学，中岁以后则精治佛典，因此他的观察是值得我们参考的。无论我们是否完全接受他的论断，这个具体的例子至少可以使我们看见，新儒学是通过什么途径来运用佛教的概念和分析方式的。在这一方面，宋代新儒家的业绩对于现代诠释是非常富有启示性的。

上面这一段讨论主要是为了说明西方的概念和理论在现代诠释中的效用及其限度。中国的思想传统今天必须通过现代诠释才能在世界背景中显出它的文化特色。前面已指出，在这一诠释的过程中，我们已不可能避开西方的概念，正如宋代新儒家无法不借用佛教的概念一样。但是现代诠释如果希望取得和宋代新儒学相同的成就，西方的概念和分析方式最后必须能和中国思想传统融化成一体，而不是出之以安排牵凑。这正是宋代理学家所再三强调的“莫安排”之教。现代诠释尤其必须避免把中国的思想安排在任何西方现成的理论之中，因为那样做不但无从彰显中国传统的特色，而且是适得其反，把它和西方传统的相异之处完全抹杀了。本书涉及西方的概念和学说主要都是为了通过现代诠释以说明中国思想的独特系统。这里面，并不涵蕴一丝一毫“西天取经”(向西方寻找真理)的意思。我

最近在另一篇文字中曾说：

> 我个人一向是从史学的观点研究中国传统的动态的，因此不但要观察它循着什么具体途径而变动，而且希望尽可能地穷尽这些变动的历史曲折。依我的偏见，这是展示中国文化传统的独特面貌的一个最可靠的途径。我虽然也偶尔引用西方的理论和事实以为参证比较之资，但其目的只是为了增加说明上的方便，绝非为了证实或否证任何一个流行的学说。

我又说：

> 事实上，我在中国思想史研究中所偶然引用的西方观念都只有缘助性的作用。我的立足点永远是中国传统及其原始典籍内部中所呈现的脉络，而不是任何外来的“理论架构”。严格地说，没有任何一种西方的理论或方法可以现成地套用在中国史的具体研究上面。所以我希望读者的眼光不要放错了地方。[3]

以上这两段话对于本书是完全适用的。但是我必须补充一句，这些话仅在揭出我自己对于现代诠释所悬的标准，绝不表示本书所收的论文已经符合了这个标准。中西观念的“格义”、西方概念的“本土化”和现代诠释这三层工作今天都必须在同一阶段中“毕其功于一役”，这自然是比宋代新儒学的重建更为艰巨的历史事业。如果本书能在这一大事业的建设过程中提供一砖一石之助，那么它的出版便不算完全浪费纸张了。

余英时

1987年2月12日于美国康州之橘乡

注 释

[1] 《全唐文》,卷七九〇。

[2] 见《海日楼札丛》,卷四,"象山从宇宙二字悟道"条。

[3] 以上两段引文参见《关于新教伦理与儒学研究》,载《九州学刊》,第一卷,第2期,1986。

中国古代死后世界观的演变

在佛教传到中国以前，中国人关于死后的世界究竟持有什么样的观念？这是一个非常有趣同时又十分困难的问题。有趣，因为这是古代世界各民族都面临过的问题，在比较宗教史上有最重要的意义。一个民族原始的死后世界观往往反映了它的文化特色，并且对它的个别成员以后的思想和行为也会产生一定程度的影响。困难，因为中国古代文献关于这一方面的记载并不丰富，而历代经典注释家又彼此互有分歧，因此颇不易整理出一个头绪来。以古代中国的时间之长和地域之广，我们也不能假定各时代、各地区的中国人自始便具有统一的死后世界观。

以往从思想史或哲学史的观点讨论这个问题的学者大体上都以先秦两汉的儒家经典和诸子的著作为主要根据，因此我们对各主要学派关于生死的理论已有较清楚的了解。中国古代的几个主要学术流派如儒家、道家以及《管子》的《枢言》、《内业》两篇中所代表的思想基本上都不相信死后还有世界。先秦各家关于这一方面的理论在秦汉以后影响不断地在扩大。所以《礼记》、《淮南子》，刘向《说苑》(《辨物》)、桓谭《新论》(《形神》)，以至王充《论衡》等都不承认人死以后还有知觉。死后既无知觉，自然就不产生什么“天堂”、“地狱”的问题

了。在先秦诸子之中只有墨子是公开宣称有鬼神的,但是我们细读《明鬼》篇,便可知墨子的说法其实只是一种"神道设教",他的重点并不在强调死后世界的存在。

这些系统思想家的说法当然都是经过"理智化"的结果,因而不能代表社会上一般人(特别是平民)的观念,但是后世注意这个问题的人却往往以思想家的说法来概括通俗的观念。试以顾炎武《日知录》卷三十"泰山治鬼"一条为例,其文略云:

> 尝考泰山之故,仙论起于周末,鬼论起于汉末……《史记》、《汉书》未有考鬼之说,是元、成以上无鬼论也……自哀、平之际而谶纬之书出,然后有如"遁甲开山图"所云:泰山在左,亢父在右,亢父知生,泰山主死。《博物志》所云:泰山一曰天孙,言为天帝之孙,主召人魂魄,知生命之长短者。其见于史者,则《后汉书·方术传》许峻自云:尝笃病,三年不愈,乃谒泰山请命。《乌桓传》:死者神灵归赤山……如中国人死者魂神归岱山也。《三国志·管辂传》谓其弟辰曰:但恐至泰山治鬼,不得治生人,如何?而《古辞·怨诗行》云:齐度游四方,各系泰山录。人间乐未央,忽然归东岳。陈思王《驱车篇》云:魂神所系属,逝者感斯征。刘桢《赠五官中郎将诗》云:常恐游岱宗,不复见故人。应璩《百一诗》云:年命在桑榆,东岳与我期。然则鬼论之兴,其在东京之世乎?
>
> 或曰:地狱之说,本于宋玉《招魂》之篇,长人、土伯,则夜叉、罗刹之论也;烂土、雷渊,则刀山、剑树之地也。虽文人之寓言,而意已近之矣。于是魏、晋以下之人,遂演其说,而附之释氏之书。

如果顾氏根据他所征引的材料而推测"泰山治鬼"的传说起于东汉,则虽不中亦不甚远。[1]但是他竟断定,"元、成以上无鬼论",鬼论之兴,在东汉之世,这就是说中国人关于死后世界的观念要迟至公元1世纪前后才出现。这种历史断案便不是他的材料所能支持得住的了。他虽然已注意到宋玉的《招魂》,但只把它当作"文人之寓言",并进一步推断地狱之说是魏、晋以下的人附会佛教而推演出来的。顾氏最后这一见解在现代仍然有相当的影响。

胡适早年一直认为中国人关于"天堂"和"地狱"的观念是在佛教传入后才发展起来的,但他晚年研究"泰山地狱"在佛教经典中的演变则倾向于接受中国原始宗教思想中已有死后世界的观念了。[2]英国的李约瑟(Joseph Needham)则仍然坚持中国古代只有一个世界的说法。他在《中国科学技术史》第五卷第二册中曾对我以前论汉代神仙思想所提出的"入世"(this-worldliness)和"出世"(other-worldliness)的分别表示了不同的看法。我的旧作指出"仙"的观念从《庄子·逍遥游》、《楚辞·远游》到司马相如《大人赋》、王褒《圣主得贤臣颂》都指一种"绝世离俗"的生活。换句话说,要想不死成仙必须离开人间世,"出六极之外,而游无何有之乡"[3]。所以《远游》也称成仙为"度世",即从"此世"过渡到"彼世"。但是,自从秦皇、汉武求仙以来,"出世型"的"仙"便逐渐为一种"入世型"的观念所取代,因为这些帝王贵族们一方面企求不死,而另一方面又不肯舍弃人世的享受。所以,汉武帝时代方士便造出了黄帝登天为仙、"群臣后宫从上者七十余人"的谎话[4]。稍后《论衡·道虚篇》更记载了淮南王得道"举家升天,畜产皆仙。犬吠于天上,鸡鸣于云中"的神话。不但帝王贵族如此,甚至普通人也有成仙而不须"离世绝俗"的传说。最可注意的是唐公房的故事。"仙人唐公房碑"叙述唐公房于王莽居摄二年(公元7年)为汉中郡吏,后来得道携妻子登天。碑文说:

> 其师与之归，以药饮公房妻子，曰：可去矣！妻子恋家不忍去。又曰：岂欲得家俱去乎？妻子曰：固所愿也。于是乃以药涂屋柱，饮牛马六畜。须臾有大风玄云，来迎公房妻子，屋宅六畜，悠然与之俱去。[5]

碑文并接着说："昔乔、松、崔、白皆一身得道，而公房举家俱滑，盛矣！"这个故事最可表示神仙观念从"出世"向"入世"的转化，不但妻子六畜一起升天，甚至连屋宅也"与之俱去"。从一身得道到举家飞升尤其是两种不同神仙的具体说明。[6]我至今仍觉得这里用"入世"（或"此世"）与"出世"（或"彼世"）的分别是能够说明问题的。但是李约瑟在接受了我所整理出来的思想资料之后，特别声明：

> 我们唯一感到遗憾的是：我们完全不能依从他所提出的关于神仙有"入世"与"出世"之别的说法。如果我们想到其他不同民族的观念（如印度、伊朗，基督教国家与伊斯兰教国家等），我们便会了解古代中国思想中根本便没有什么"彼世"——这正是它为什么常常使人觉得新鲜的所在。这里面没有天堂或地狱，没有创世的上帝，并且从原始混沌中出来的宇宙也没有终止的一天。一切都是自然的，一切都在自然之内。当然，在佛教传播以后，这种情形便改变了。[7]

李约瑟对"出世"、"入世"的观念的了解和我略有距离，但这不是重要症结之所在，但是他如此坚定地宣称中国古代思想中没有天堂或地狱的观念则大有商榷的余地。很显然，他是完全用儒、道两家的系统学说概括了全部的古代思想。关于神仙界的问题本文不想讨论，以下我只准备简略地检讨一下佛教传入以前中国人关于天堂与

地狱的观念。

殷、周时代的死后信仰主要表现在天上有帝廷的观念上。先王、先公死后,他们的灵魂上天,成为上帝的辅佐,这个观念似乎支配了相当长的一段时期。卜辞中常见先王“宾于帝”之文。周初金文《大丰簋》云:“衣(殷)祀于王不显考文王,事喜(熹)上帝。文王监在上。”《诗·大雅·文王之什》:“文王在上,于昭于天”,“文王陟降,在帝左右”。这个天上的帝廷当然便是天堂,不过只对死去的王公开放而已。至于一般人是不是也有“死而不亡”的个别灵魂,由于资料不足,无法断言,但是以一般初民社会的死后信仰而言,由于部族的首领代表着集体的社会权威,他的个体灵魂往往是被看作不会灭亡的,因为唯有如此,这种集体权威才能一代一代地传续下去,所以历史上可能有一个阶段只有少数部族首领才有不朽的个别灵魂,而一般部族成员则只有集体的不朽。换句话说,个别成员的不朽必须靠部族的集体不朽来保证。[8]从殷代到周初,中国人的死后信仰也许已在这一历史阶段的晚期了。

讨论死后世界必然要涉及灵魂的问题,因此我们不能不对“魂”、“魄”的观念稍加分析。让我们从最著名的子产的说法开始。《左传·昭公七年》(公元前534年)子产解释伯有是否“能为鬼”的问题,说:

> 能。人生始化曰魄。既生魄,阳曰魂。用物精多,则魂魄强。是以有精爽,至于神明。匹夫、匹妇强死,其魂魄犹能凭依于人,以为淫厉,况良宵,我先君穆公之胄、子良之孙、子耳之子、敝邑之卿,从政三世矣。郑虽无腆,抑谚曰:蕞尔国,而三世执其政柄。其用物也宏矣,其取精也多矣。其族又大,所凭厚矣。而强死,能为鬼,不亦宜乎?

首先应该指出，在子产的时代灵魂已不仅是王公的专有品，而是“匹夫、匹妇”所同有的了。灵魂观念扩大到每一个社会成员，一般而言，是和父权家庭的出现有关的。[9] 所以这种“匹夫、匹妇”都有他们个别的魂魄的观念也许部分地源于西周以来宗法制度的发展。但另一方面，王公的魂魄仍较一般庶民为强旺与持久，也多少在子产这番话中反映了出来。子产在此指出了“取精用弘”这一物质性的解释。这大概是他个人的新贡献，未必代表当时流行的信仰。最值得注意的当然是“始化曰魄。既生魄，阳曰魂”这句话。历代注疏家解此语颇繁，今不能详说。大体说来，此语是说魄先有，魂后生，魄似更为根本。那么什么是“魄”呢？杜预注：“魄，形也。”杜注恐不可信。因为如果“魄”即是“形”，后文怎么会说“魂魄犹能凭依于人”呢？可见“魄”也指一种精神或觉识。孔颖达《正义》说：

《孝经说》曰：魄，白也；魂，芸也。白，明白也；芸，芸动也。形有体质，取明白为名；气惟嘘吸，取芸动为义。郑玄《祭义注》云：气谓嘘吸出入者也；耳目之聪明为魄。是言魄附形而魂附气也。人之生也，魄盛魂强；及其死也，形消气灭。

日人竹添光鸿《左氏会笺》云：

阳曰魂，则魄为阴而属形可知……魄依形而立；魂无形可见……下文云：匹夫、匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉。形岂能凭人者乎？非魄之即形，明矣。

魄不是形，大致可为定论。《正义》引郑注“耳目之聪明为魄”应可代表较早的解释。不过《正义》以魂附之气，以魄附之形，《会笺》又

从"阳曰魂"而推出"魄为阴"。这恐怕乃是后起的观念，在子产原文中并无明确的根据。

后来的解释既以魂魄分属天与地、阳与阴、气与形、神与鬼，而魂更被赋予一种"芸动"之义，因此魂似乎比魄更为重要。公元前4世纪时孟子分人为大体、小体，并说"耳目之官，不思而蔽于物"，而"心之官则思"。[10]这种分法便显然是从魂魄观念中转化出来的。魄是"耳目之官"，属于形；魂是"心之官"，属于气，所以要"不动心"便必须"养气"。[11]但是，这些都是后起的引申之义。在子产的时代则似乎魂的观念才出现不久，从"既生魄，阳曰魂"之语来看，好像魂是新加到魄上面的，而魄则有比较古老的来源。例如《左传・宣公十五年》(公元前593年)载刘康公说赵同"天夺之魄"，甚至《左传・襄公三十年》(公元前542年)伯有死前不久，裨谌也说"天又除之，夺伯有魄"。两次都说"夺魄"而不说"夺魂"，一在子产议论前六十年，一则仅九年。魂与魄不同，子产已郑重言之，所以我们不能说这是"互文等训"或彼此可以混用。比较近情理的推测是"魂"的观念也许是从南方传来的。《礼记・檀弓下》记吴季子于鲁昭公二十七年(公元前514年)葬子时曾说：

骨肉归复于土，命也。若魂气则无不之也！无不之也！

吴季子只说"魂气"，不信"魄"("骨肉"不是"魄")，可证南方特重视人之魂，也许魄的观念尚不甚发达。后来《楚辞》有"招魂复魄"之说，其重点也在魂，不在魄。

子产所用"既生魄"一词尤其值得注意，这就是《尚书》和金文中常见的"既生霸"。最近周原发现的周初甲骨文中已有"既魄"、"既死魄"的月相名词，所以我们可以推测中国人原始的生死观当与月魄的

生死有关。《孝经说》云:“魄,白也,明白也。”似即指月魄所显的白光。又孟康注《汉书·律历志》曰:“魄,月质也。”魄以明白而成为月之质,亦正如人之魄“有精爽,至于神明”。懂得了人的生死与月魄的生死密切相关,我们便能进一步了解为什么有些古代流行的与生死有关的神话必然要牵涉到月亮了。嫦娥窃西王母不死之药而奔月是其中最著名的一个故事。不但如此,西王母以七月七日来见汉武帝,武帝向她请不死之药,而民间也流传织女与牛郎相会是在七月七日(见崔寔《四民月令》)。[12]为什么一男一女的相会必须在七月七日?(后来《荆楚岁时记》则说西王母见汉武帝在正月七日。)我颇疑心这和“既生魄”的说法有关。《白虎通·日月》云:“月,三日成魄,八日成光。”(也见于纬书如《诗推度灾》。)“八日成光”之说与王国维推测“既生霸”是“自八九日以降至十四五日”相合。[13]八日光已成,可见七日正是魄生长的最后一天,其重要性自不待言了。[14]

以上的一番推测是在说明“魄”的观念不但起源甚早,并且衍生了许多与生死有关的神话。因此,我相信魄与魂最初是来自两个不同的关于灵魂观念的传统。后来(大约在公元前6世纪)这两个观念汇合了,便产生一种二元的灵魂观。《左传·昭公二十五年》(公元前516年)乐祁说:“心之精爽,是谓魂魄。魂魄去之,何以能久?”这在子产论魂魄之后十八年,二元论已成立了,所以魂魄兼言,和以前“天夺其魄”的说法显然不同了。但是,魂魄之间的关系与区别究竟如何,这里还看不出来。到了《楚辞·招魂》的时代,“魂魄离散”的观念已充分发展起来了,而关键则在魂之离魄而去。可见魂主动而魄被动,南方魂的传统仍占主要成分。秦汉以下的观念则可以《礼记》为代表。《礼运》篇说人死“体魄则降,知气在上”。“知气”即是魂,所以要“升屋而号,告曰:皋某复”,即呼死者之名而招其魂。这便是郑玄《仪礼·士丧礼》注“复者”所云“招魂复魄”。《郊特牲》说:“魂气归于

天，形魄归于地，故祭、求诸阴阳之义。"这大概可以算作二元灵魂观的最后定本。魂气来自天，属阳，故最后也归于天；形魄来自地，属阴，最后也归于地。根据这一最后定论，人死则魂魄同时离去，魂升天而魄入地；魂与魄在此都是主动的。这似乎与"招魂"的"魂魄离散"之说大同之中仍不无小异。

现在我们可以回到中国原始宗教思想中天堂和地狱的问题上来了。殷、周之际已有天上帝廷的观念，上文已经提及。但这个天上的帝廷只有先王、先公才有资格上去。至于死后地下世界的观念，最早似是《左传·隐公元年》（公元前721年）所引郑庄公"不及黄泉，无相见也"之语。但是，我们已无从确定"黄泉"两字究竟是否出自郑庄公之口，也不知道其含义是否与汉代以来的"黄泉"相同。如果郑庄公时已有汉代以来的"黄泉"观念，那么中国古代地下世界的信仰至少可以追溯到公元前8世纪以上。无论如何，至迟在《招魂》时代，中国南方已出现了魂可以上天入地的思想。《招魂》说：

> 魂兮归来。君无上天些。虎豹九关，啄害下人些。
>
> 魂兮归来。君无下此幽都些。土伯九约，其角觺觺些。

王夫之《楚辞通释》解"九关"从王逸之说，谓"九天之关"。又解："幽都，地下也。土伯，土神。"郭沫若解"土伯九约"则进了一步。他说：

> 我推想土伯是九个人，因为古人言天有九重，地亦有九层，故地又称九地、九京、九泉、九原。大约每一层地就有一位土伯掌管，故称九约。约，我认为是绳索的意思。[15]

陈子展同意郭说,也认为:"'土伯九约'就是说土伯九个人掌管地下九层,犹之世俗根据佛说,称'十殿阎王'十人共同掌管地狱一样,前者是中国原始神话,后者是中国化了的古印度神话。"[16]这一新解我觉得大体上是站得住的,不过"九"字可以是虚报数,即"很多"之义,不必执定为实数。[17]最近中国考古发掘的重大发展,特别是长沙马王堆汉墓的发现,更证实了《招魂》中的上天下地的观念是有根据的。

马王堆一号和三号汉墓都有帛画,一号帛画保存得较好,三号颇有损坏,但两画的作用大致相同。自帛画发现以来,中外学者的研究论文已不计其数。本文不涉及其中具体的考证问题,但综合各家之说,以阐明死后世界观的问题。一号帛画大致分成三部分:中间为人世,上层为天上世界,下层则是地下世界。画面中间拄杖而行的老妪当然是墓主(即轪侯的妻子)。看来她是升向天堂。这幅画主要是描写墓主灵魂上天。但她不可能是成仙,因为成仙必须"不死",而她则确实死了。我们不易断定帛画的主题思想究竟是"引魂升天"[18]还是"招魂复魄"。后者的可能性也很大,因为死者头上两人也可以解释为"升屋而号"的"复者"。[19]总之,死者的魂是在向天上世界前进,这大概不成问题。天上的神物虽然都象征着神仙世界,但此墓的绝对年代大约在公元前175年,远在汉武帝求仙之前,神仙思想还没有后来那样普遍。最下层的地下世界则是一个"水府",大概与"黄泉"、"九泉"的观念有关。[20]但是关于地下世界的信仰,三号墓却提供了最可贵的证据。三号墓中出土了一支纪事木牍。文曰:

> 十二年二月乙巳朔戊辰。家丞奋移主赃(藏)郎中。移赃物一编。书到先选(撰)具奏主赃君。[21]

"十二年"即文帝十二年(公元前 168 年)。这件木牍有力地说明了当时已有很清楚的地下世界的观念。地下世界也似人间世界一样,是有官僚等级制度的,"主藏君"之下有"主藏郎中",后者须向前者"具奏"。"主藏郎中"和"主藏君"的关系也许正是从"家丞"和"轪侯"之间的关系类比而来的。尤其值得注意的是湖北江陵凤凰山 168 号汉墓也发现了同样的一片竹简。简文说:

> 十三年五月庚辰,江陵丞敢告地下丞:市阳五夫二隧少言与大奴良等廿八人、大婢益等十八人、轺车二乘、牛车一辆、驷马四匹、驷马二匹、骑马四匹,可令吏以从事。敢告主。

这件文书只比马王堆三号墓木牍迟一年(公元前 167 年),并且也是由江陵丞通知与他身份相等的"地下丞",再上奏于"主"。此"主"即是"地下主"(见凤凰山十号墓出土的一简)。所以汉初已有三简证明地下世界有一最高主宰的信仰。"主藏君"或"地下主"自然是泰山府君未出现以前的中国"阎罗王"。[22]

但是马王堆三号汉墓的出土物引起了一个有趣的问题:该墓的 T 形帛画上层也画的是天上世界的景象,墓主(轪侯利苍之子)御龙,当然更是象征"死者魂灵得以飞升"。[23]那么何以家丞奋的文书却又明白地表示死者是前往地下世界呢?我在这里想提一个可能的解释,即这种人死后同时上天入地的思想渊源于魂魄离散的观念。这和《郊特牲》"魂气归于天,形魄归于地"的说法是完全相符的。魂上天一点,已不待再说,但是魄入地则除上引《郊特牲》外不易找到明确的文献根据。然而也不是全无踪迹可寻。《汉书·东方朔传》记载朔解隐语有一条云:

> 柏者，鬼之廷也。

颜师古注曰：

> 言鬼神尚幽暗，故以松柏之树为廷府。

王先谦《汉书补注》此条收沈钦韩引《南齐书》王僧虔语："鬼惟知爱深松茂柏。"或即颜注之所本。但这恐怕是原义逐渐失传后的望文生义，未必可信。朱骏声《说文通训定声》即据《东方朔传》断定柏是魄的假借字，殊为有见。魄归于地下，所以鬼廷名之曰柏。东方朔所解其他隐语如"令者，命也。壶者，所以盛也。龃者，齿不正也。老者，人所敬也"等不但无一条不恰当，并且也是尽人皆知的界说。可见"柏"是"鬼廷"必是当时人的共同理解。《礼记·祭义》说：

> 气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。

"气"即"魂气"。可证魂神与魄鬼各为一类。《左传·昭公七年》"子产论魂魄"条，孔颖达《正义》说之曰：

> 以魂本附气，气必上浮，故言魂气归于天。魄本归形，形既入土，故言形魄归于地。圣王缘生事死，制其祭祀，存亡既异，别为作名，改生之魂曰神，改生之魄曰鬼。

这是《祭义》的理解，故其下即引以为证。则严格言之，人死之后神是魂的专名，鬼是魄的专名。明乎此，便知"鬼之廷"何以要称作"柏"了。我们可以断言，死人之魄为鬼的观念在汉初必甚为流行，因

此东方朔才会脱口而出。但是由于地下世界的观念不断在变化发展之中，所以柏为鬼廷之说逐渐模糊以至于失传了。

《礼记·郊特牲》和《礼记·祭义》以魂、魄分别归于天和地的说法显然属于秦汉时代儒家的系统。但是这一分别也同样出现在道教文献中。《老子》第六章云："是谓玄牝。"《老子河上注》云：

> 玄，天也，于人为鼻；牝，地也，于人为口。天食人以五气，从鼻入，藏于心。五气清微，为精神、聪明、音声、五性，其鬼曰魂。魂者，雄也，主出入人鼻，与天通；故鼻为玄也。地食人以五味，从口入，藏于胃。五性浊辱，为形骸、骨肉、血脉、六情，其鬼曰魄。魄者，雌也，主出入于口，与天地通；故口为牝也。（四部丛刊本《老子道德经》）

末句"与天地通"，"天"是衍字，当作"与地通"。这条注是关于汉代魂魄观的重要资料。《老子河上注》旧传出汉文帝之世，而刘知几以来则多疑其出后世伪托。但敦煌本《老子想尔注》的发现却证明《老子河上注》来源甚早，至少已有为《老子想尔注》承袭之处。辨伪者往往指其为"不经之鄙言，流俗之虚语"（刘知几）。又或斥其"全类市井小说"（黄震）。[24]从现代的观点看，这恰好说明它代表了汉代民间文化的小传统，和《礼记》所代表的大传统不尽相合。上引注文和儒家经典最不同的一点乃在不以神、鬼来分称死后的魂、魄。前引《左传》孔颖达《正义》明说改称魂、魄为神、鬼是制祭祀者"别为作名"，可见事属后起。《老子河上注》同称魂、魄为"鬼"则反而可能透露了民间信仰的古义。但人的生命由魂与魄两种元素所构成，魂通天而魄通地，道家和儒家在这一点上仍然是一致的。《老子河上注》的成书和流行也许是在东汉时代，但是其中存有汉初的思想资料，似

无可疑。从这一点说，河上公授书与汉文帝的神话多少也有一些历史的影子。总之，我们把《礼记》和《老子河上注》配合起来看，虽不能说汉初的中国人已发展出一套整齐划一的死后世界观，但大体上确有共同的趋向。无论如何，魂、魄离散，一上天、一入地的思想在当时的文献中显然处于主导的地位。而这种思想恰好可以解释马王堆三号汉墓的表面矛盾：帛画描写死者升天，而木牍却表示死者入地。

汉代死后世界观的最大变化起于汉武帝的求仙。自神仙思想盛行以后，魂魄的归宿便不能不随之有所改变。汉代流行的仙的观念包括两个要素，一是肉体不死，二是升天。这是武帝以来方士们的杰作。但是从此以后天上世界便成为神仙的世界，不再是魂的去处了。《论衡·道虚篇》和《太平经》都说到仙人不死而白日升天之事，可为明证。《太平经》说：

> 今天地实当有仙不死之法、不老之方，亦岂可得耶？
>
> 善哉，真人问事也。然，可得也。天上积仙不死之药多少，比若太仓之积粟也；仙衣多少，比若太官之积布白也；众仙人之第舍多少，比若县官之室宅也。常当大道而居，故得入天。[25]

可见天上全是不死不老的神仙，并无魂的存在余地。死后的魂则只能到地下世界去。这在《太平经》便叫作"土府"：

> 为恶不止，与死籍相连，传付土府，藏其形骸，何时复出乎？精魂拘闭，问生时所为，辞语不同，复见掠治，魂神苦极，是谁之过乎？[26]

成仙始能上天，神魂则下"土府"，这是十分明白的。汤锡予先生

断定《太平经》大体为东汉作品以来，这个结论现在已为一般研究者所接受。[27]由此可见中国的天堂和地狱观念早在佛教传入以前即已成立了。而且此处所言土府"掠治"魂神的情形实已与后世地狱无大分别。敦煌发现《老子想尔注》中也有"天曹"和"死者属地官"之说，更可证明天堂地狱不是佛教带进来的思想。[28]

自从天上世界被神仙独占之后，魂便不能不另找去处。这便是泰山治鬼说的起源。武帝封泰山、禅梁父便因为泰山最高，乃人间世界与天上世界相距最近之一点。《白虎通・封禅篇》说："所以必于泰山何？万物所交代之处也。升封者，增高也……故增泰山之高以仿天。"泰山仿天，魂既不能上天，便只有去泰山了。《孝经援神契》（马国翰辑本）云："泰山，天帝孙也，主召人魂。东方，万物始，故知人生命之短长。"我们必须注意，《孝经援神契》说泰山所召的是人之"魂"，而不是"魄"。曹植《驱车篇》："神哉彼泰山……魂神所系属。"《后汉书・乌桓传》也说："中国人死者魂神归岱山也。"这两处都仍说"魂神"，不言"魂魄"。后世魂魄的分别已没有早期那样严格，所以也有东汉的镇墓文说："黄神生五狱，主死人录，召魂召魄，主死人籍。"[29]但是我们有理由相信最早的神话必是魂上泰山。《孝经援神契》以泰山为"天帝"之"孙"也是有道理的。此处泰山其实是指泰山府君。汉代郡国官署称"府"，故府君即相当于郡太守的地位。"地下主"的地位当然不能和"人主"相等。"天孙"则仿"天子"而降一等，也就是府君。汉初"地下主"的称号终于为"泰山府君"所取代，其原因即在此。

如果说在地下世界观念转变的初期只有魂才能上泰山，那么魄又往何处去呢？这就要涉及"蒿里"的问题了。最早以蒿里为死人聚处的文献似是《汉书・武五子传》。传载广陵厉王刘胥死前自歌有云："蒿里召兮郭门阅，死不得取代庸，身自逝。"颜师古注说："蒿里，死人里。""阅"即《古辞・怨诗行》"各（疑当作"名"）系泰山录"之

"录"。刘胥自杀在宣帝五凤三年(公元前55年),而蒿里为"死人里"的观念已普遍流行了,则其起源当更早。《汉书·武帝纪》载太初元年(公元前104年)十二月"禪高里"。伏俨曰:"山名,在泰山下。"颜师古注:"此高字自作高下之高,而死人之里谓之蒿里,或呼为下里也,字则为蓬蒿之蒿。"沈钦韩注[30]引《玉篇》:"薨里,黄泉也,死人里也。"可见蒿里原是高里山,在泰山之下,当时人传为"下里"或"黄泉"。换言之,蒿里是地下世界。我猜想蒿里即"柏"的所在地,大概是因为泰山主生死的神话流行以后逐渐演变出来的。这一推测虽无法直接证明,但是我们仍可从陆机《泰山吟》中依稀看到魂魄同途而殊归的情况。《泰山吟》曰:

泰山一何高,迢迢造天庭。
峻极周已远,层云郁冥冥。
梁甫亦有馆,蒿里亦有亭。
幽涂延万鬼,神房集百灵。
长吟泰山侧,慷慨激楚声。[31]

此诗中"幽涂延万鬼,神房集百灵"颇像分指魄与魂。鬼即魄,故在地下的"幽涂",灵即魂,则集于"神房"。诗中以梁甫与蒿里两地并举,尤其值得注意。蒿里是"下里"、"黄泉",自属"幽涂"无疑。梁父[32]则是小山,在高处。《史记·封禅书》说:

二曰地主,祠泰山梁父。盖天好阴,祠之必于高山之下,小山之上。

《汉书·郊祀志上》王先谦"补注"则说:"祠二山。"意即同祠地主

于泰山与梁父两处，恐不可信。泰山是大地名，梁父则是小地名。这是说在“泰山之梁父”祠地主。故《封禅书》后来说武帝“至梁父，礼祠地主”，并不提泰山。《资治通鉴》有元封元年（公元前110年）夏四月“礼祠地主于梁父”条，胡三省注曰：“梁父县在泰山郡。”这是正确的。梁父的“地主”即是“地下主”。《纬书·遁甲开山图》说：“泰山在左，亢父在右；亢父知生，梁父知死。”这最能说明“地主”的性质。这个“地主”后来便变成了泰山府君。为什么叫“泰山府君”而不是“梁父府君”呢？理由很简单：一则泰山是大地名，二则“地下主”的地位必须相当于郡太守。而梁父则是县，无称“府君”的资格。汉代镇墓文有时出现“地下二千石”的名词，也是指“地下主”，与泰山府君职位相等。由此可知，泰山府之“泰山”不指山言，乃指郡言。泰山本身是登天成仙的所在，绝不在泰山府君的治下。我们如果要正确地认识汉代地下世界的观念，便必须严格地把泰山和泰山郡分别开来，否则便把天堂和地狱混为一谈了。这两个泰山的观念在后世民间思想中造成了混乱，那是很自然的。但是最初两者之间有明确的界限则是不容怀疑的，“泰山府君”这一名称便是强有力的证据。现在再回到陆机的诗句。陆诗的“蒿里在地下，梁父在高处”恰好和“幽涂延万鬼，神房集百灵”相应，前者是魄的归宿之地，而后者当然是魂的去处了。所以，更正确地说，“魂神归泰山”最初应是指魂去泰山郡的梁父山，而蒿里所召的则当是魄。必须指出，我并不是说陆机本人对于神魂与鬼魄真有如此清楚的分别。“万鬼”和“百灵”在他的潜意识中也许并无不同，不过一在途中，一宿馆舍而已。但是诗中对“蒿里”、“梁父”和“鬼”、“神”的用法无意间却反映了早期流传下来的一种地下世界观。这正是社会心理学家所说的“集体的下意识”（the collective unconscious），故特别值得注意。这种“集体的下意识”在后世其他文字中也隐约可见。《乐府解题》曰：“《泰山吟》言人死精魄归于泰山”，

恐怕源于早期魄去泰山郡蒿里的传说。《古辞·蒿里》:"蒿里谁家地,聚敛魂魄无贤愚。鬼伯一何相催促,人命不得少踟蹰。"又崔豹《古今注》也说:"人死魂魄归于蒿里。"这两处虽都混入了魂,但魄归蒿里的观念仍然是很清楚的。魂魄所去的地方最初虽有梁父与蒿里之别,但此两地自始即同属泰山郡,因此在民间传说中逐渐混淆了。镇墓文中"召魂召魄"之语至少可见魂魄还是分别被召的。而且《古辞·蒿里》中"鬼伯"的名称也依稀露出"魄"的痕迹。镇墓文中常见"冢伯"、"墓伯",恐怕与"形魄归于地"的观念有渊源。《说文解字》段玉裁注"伯"字说:"古多假柏为之。"则伯、柏、魄三字似可互相通假。《三国志·蒋济传》注引《列异传》所谓"今在地下为泰山伍伯"也许是蒿里的"五魄之长"(汉代乡里组织中有"伍长")。这是最低级的小吏,所以死者觉得"困辱"不堪,希望转调到一个较好的岗位上去。蒿里也有官僚组织,镇墓文中有"蒿里君"、"蒿里父老"、"中蒿长"等名称[33],看起来似比泰山府君低一级,大概相当于县廷的组织。这更可以说明蒿里是"鬼之廷",即"柏"的变相。正如郡署称"府"一样,汉代的县署一般正是称作"廷"的。[34]

地下世界观的演变是非常复杂难测的。东汉以后魂与魄、梁父与蒿里的界限也许已逐渐模糊了。但是我相信在西汉中期以前"魂气归于天,形魄归于地"的分别确是存在的。否则在主死的梁父以外,还出现一个"地下、黄泉"的蒿里便很难索解了。我已说过,本文所提出的只是一种假设性的解释。这个假设则是由最新考古材料逼出来的。我决不敢认为本文的观点一定正确,我希望以后考古学的发现可以进一步证明或推翻这个假设。[35]

注　释

［1］　近代关于泰山神话的研究甚多。可参看沙畹《泰山》(Edouard Chavannes: *Le Tai Ch'an*, Paris,1910)第六章;酒井忠夫:《太山信仰の研究》,载《史潮》,第七章,第二号,1937年6月;冈本三郎:《泰山府君の由来についこ》,载《东洋学研究》,第一册(《出石诚彦追悼号》),1943年11月。

［2］　胡适早期的见解可看他的英文论文(Hu Shih: *The Concept of Immortality in Chinese Thought*, in *Harvard Divinity School Bulletin*, 1945/1946),晚年见解可看《胡适手稿》,第八集(上),台北,1970。

［3］　《庄子·应帝王》。

［4］　《史记·封禅书》。

［5］　严可均:《全后汉文》,卷一〇六,原碑现存西安碑林,我在1978年10月曾见过。

［6］　Ying-shih Yu: *Life and Immortality in the Mind of Han China*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.25, 1964—1965.

［7］　Joseph Needham: *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, vol.V:2, 1974, p.98.

［8］　Jacques Choron: *Death and Western Thought*, New York, 1983, p.24.

［9］　F.M.Cornford: *From Religion to Society*, New York, 1957, p.109.

［10］　《孟子·告子上》。

［11］　《孟子·公孙丑上》。

［12］　严可均辑本(《全后汉文》,卷四十七)七月七日条下云:"设酒脯时果,散香粉于筵上,祈请于阿鼓、织女。注:言此二星当会,守夜者咸怀私愿。"但现在有人指出此节或不出《四民月令》,而是周处《风土记》的逸文。(见缪启愉辑释《四民月令辑释》,万国鼎审订,77—79页,北京,1981。)但牛郎、织女的故事起源极早,《诗经·小雅》已有《七襄》之章。这个故事在汉代十分流行,汉武帝时代已有牛郎、织女的石刻(见顾铁符《西安附近所见的西汉石雕艺术》,载《文物参考资料》,1955年11月,3—5页),而且《古诗十九首》之十也歌咏其事。所以《四民月令》之文纵不可靠,也不影响汉代有七夕神话的论断。关于"七夕"的传说,参看范宁《牛郎织女故事的演变》(《文学遗产增刊》一,1955)、小南一郎《西王母と七夕传承》(《东方学报》,京都,1974)。

［13］　王国维:《观堂集林》,卷一,《生霸死霸考》。

［14］　王国维的四分说现在已受到怀疑。见黄盛璋的《释初吉》[载《历史研究》,1958(4)]及刘雨《金文"初吉"辨析》[载《文物》,1982(11)]。但本文是谈汉代人关于

月魄生死的观念,《白虎通》及纬书中"三日成魄,八日成光"已足证明"七日"的意义。王说成立与否均无大关系,"魄"与月魄有关,见胡适英文论文,30页;参看永泽安二《魄考》(《汉学研究》,复刊第二号,1964年3月,51页)。

[15] 郭沫若:《屈原赋今译》,211页,香港重印本,1974。

[16] 陈子展:《招魂试解》,载《中华文史论丛》,第一辑,1962,156页。

[17] 汪中:《述学·释三九)。

[18] 《长沙马王堆一号汉墓》(上集),43页,北京:文物出版社,1973。参看王伯敏《马王堆一号汉墓帛画并无"嫦娥奔月"》,载《考古》,1979年3月。

[19] 俞伟超说,见《座谈长沙马王堆一号汉墓》,载《文物》,1972年9月,60页。

[20] 马雍:《论长沙马王堆一号汉墓出土帛画的名称和作用》,载《考古》,1973年2月,124页。

[21] 《长沙马王堆二、三号汉墓发掘简报》,载《文物》,1974年7月,43页。

[22] 竹简见《湖北江陵凤凰山一六八号发掘简报》,载《文物》,1975年9月,4页。凤凰山十号汉堡汉墓出土的简文如下:"(景帝)四年后九月辛亥,平里五夫:('大夫'二字合文)伥(张)偃敢告地下主:偃衣器物所以蔡(祭)具器物,各令会以律令从事。"见《关于凤凰山一六八号汉墓座谈纪要》,载《文物》,1975年9月,13页。裘锡圭:《湖北江陵凤凰山十号汉墓出土简牍考释》,载《文物》,1974年7月,49页,所释简文较多损夺,或因清洗未净所致。

[23] 金维诺:《谈长沙马王堆三号汉墓帛画》,载《文物》,1974年11月,43页。

[24] 关于历来疑《老子河上注》的论点,参看张心澂《伪书通考》(下),734—735页,北京:商务印书馆,1954。关于《老子河上注》在《老子想尔注》之前的证据,参看饶宗颐《老子想尔注校笺》,87—92页,香港,1965。

[25] 王明(编):《太平经合校》,138页,北京:中华书局,1960。

[26] 王明(编):《太平经合校》,615页,北京:中华书局,1960。

[27] 汤用彤:《读〈太平经〉书所见》,载《国学季刊》,五卷一号,1935年3月;另见《往日杂稿》,北京:中华书局,1962。日本学者研究《太平经》者最多,如福井康顺、大渊忍尔、吉冈义丰诸人都是名家。所以西方学者往往接受日本学者关于《太平经》年代考证的见解。如法国的 Max Karltenmark 的 *The Ideology of the T'ai-p'ing ching* 开头便引上列三家之说。(见 Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism, Essays in Chinese Religion*, Yale University Press, 1979, 19页,注一。)其实锡予先生《读〈太平经〉书所见》一文才真是开创性的作品。

[28] 饶宗颐:《老子想尔注校笺》,"天曹"见《录注》33页,"地官"见22—46页,并可参看《笺证》关于这两词的解说,见77—78页。

［29］ 吴荣曾:《镇墓文中所列的东汉道巫关系》,载《文物》,1981 年 3 月,59 页。

［30］ 见《汉书补注》。

［31］ 郭茂倩:《乐府诗集》,卷四十一。

［32］ 梁父,即梁甫。

［33］ 吴荣曾:《镇墓文中所列的东汉道巫关系》,载《文物》,1981 年 3 月,60 页。

［34］ 严耕望:《中国地方行政制度》(上编),第一册,216 页,台北,1981。

［35］ 关于本文所讨论的问题,我近来又有进一步的研究,详细论证和文献见英文论文 *O Soul, Come Back! A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol.47, No. 2.1987。

中国近代个人观的改变

前　言

最初我想提出的问题主要是关于自我(self)的问题,也就是在中国近代思想的变化中,中国人对自我的态度、看法是否有所改变的问题。现在正式写出来的题目是"个人观",所以我在下面也将略作调整,以免文不对题。好在"自我"与"个人"关系很密切,内容调整并不太困难。现代中国人主要的观念认为传统是压迫我们的、拘束我们的,这也就是鲁迅所谓"礼教吃人"的说法。许多三纲五常压迫我们,现代中国人首先便想要突破这一层礼教的束缚。

突破礼教束缚的这个问题,并不是从鲁迅才开始的,这种说法至少可追溯至谭嗣同在《仁学》里所说的"冲决网罗",可以说他是最早提出主张个人应突破传统文化对个人的拘束,使人解放并希望全面改变传统的文化。谭嗣同虽然没有用"解放"这个名词,不过他说的"冲决"那种突破性是很高的,在这一点上,五四时代的思想家也并没有超过他的思想境界。谭嗣同碰到的不全是政治或社会制度的问题,而是传统中个人如何变得更自由、更解放的问题。

谭嗣同的《仁学》与康有为的《大同书》可以说是互为表里的。这两本书的主要目的是要建立一个全新的社会。那个社会基本上是以西方为模式，那是一个乌托邦，也是一个接近空想的共产主义（或社会主义）的社会。而《仁学》则以“仁”为中心观念，并赋予它以现代的解释和意义。谭嗣同用当时物理学中的以太来解释“仁”，认为“仁”表现中国人的主要精神。当时，中国的思想变化是非常快的，《仁学》写于戊戌政变以前，到五四不过二十年，只有四分之一世纪的时间，但五四时期已没有人讲“仁”了。

到了五四，真正的个人问题才出现。胡适所主张的个人主义其实是自易卜生的 egoism。他讲个人在沉船危难时应先救自己，为的是日后可以成为有用的人，贡献社会，而不只是为了自己而救自己。这个个人主义并不全是西方式的、孤零零的个人，也不是面对上帝时的个人，仍是在中国思想传统中讲个人，“小我”的存在仍以“大我”为依归。

胡适在讲个人主义的同时，他本身的中国文化背景还是十分清楚。例如他提倡三不朽：立德、立功、立言，并重视死而不朽的问题。他认为小我会死，大我（社会）不死，此即胡适的“社会不朽论”。

胡适虽然是近代中国知识分子当中最重自由、最强调个人主义的思想家，但仍然强调大我，此乃中国的传统观念：小我必须在有大我的前提下，才有意义。胡适并以现代观念与西方说法融化到中国传统中来解释三不朽：立德（what we are）、立功（what we do）、立言（what we say），这虽是现代中国人的个人观，却仍是在中国传统的脉络中。

胡适在与马克思主义者的辩论中，论及国家与个人、集体与个人时，则显然偏向西方古典的个人主义。20 世纪 30 年代初期，他在《介绍我自己的思想》中写道：“个人若没自由，国家也不会有自由；一个

强大的国家不是由一群奴隶所能造成的。”他以西方自由主义中的契约观念(人与国家的关系)强调个人的自由为第一位,人若没有自由,那么人与国家之间的契约便失去了意义,他即是以这样的观念来对抗当时马克思主义以及国民党的集体主义的思潮。

以上所谈是为了说明:中国近代思想家或学者对于个人问题并没有很深入的探讨,尤其没有谈到“个人”或“自我”在中西文化传统中的异同问题。其实在中国传统的文化里,“个人”或“自我”的观念是很重要的,不论是儒家或道家,特别是道家如庄子,或是佛家的禅宗,都重视个人的精神自由。儒家所谓的“内圣外王”,是指个人先做好本身的修养,才有能力处理外在事务。即使儒家的“修齐治平”也是从个人开始的。

以庄子而言,他的主张代表了中国最高的个人自由。萧公权的《中国政治思想史》上提及庄子主张的个人自由,萧先生认为它甚至是超过西方个人主义的。这不只是萧先生个人的看法。当初严复翻译约翰·穆勒的《论自由》时,因为找不到相应的中国观念和名词来翻译“liberty”,最后用《群己权界论》来翻译 *On Liberty* 这本书。这是在个人和群体的关系中划定自由的位置。但严复在导言中讨论《群己权界论》时,则常引用庄子的个人主义思想,说庄子讲的自由有一部分很像古典自由主义者讲的自由。从这里可以看出中国的个人主义与西方个人主义的异同点:相同的是都肯定个人自由和解放的价值;不同点是西方以个人为本位,中国却在群体与个体的界限上考虑自由的问题,这比较接近今天西方思想界所说的 communitarian 立场。

中国传统社会或文化中并不是没有个人自由,但并不是个人主义社会,也不是绝对的集体主义社会,而是介乎个人主义与集体主义二者之间。以儒家为例,儒家并未忽略个人,例如:孟子讲“人心不同

各如其面”，也是注重个性的问题，只是中国人并不以个人为主导。庄子的思想首开个人主义风气，至魏晋时代则是个人主义的高峰期，那时的激烈思想家甚至不要政治秩序。这是相对于秦汉大一统时过分强调群体秩序的一种反动。章炳麟、刘师培等人在日本提倡“无政府主义”，其实便是受魏晋时代“无君论”思想的影响。

从五四到20年代之初，个性解放、个人自主是思想界、文学界的共同关怀。但整体地看，当时感性的呐喊远过于理性的沉思。此下一直到对日抗战，这期间中国人纷扰不安，大家关心的主要是救亡图存的问题，只考虑大我，无法顾及小我的问题，更谈不到讨论小我精神境界的问题了。这是国家的处境所加于思想的限制。传统有关“个人”或“自我”的观念因此没有机会得到深刻的重视和认识。

19世纪中期，中国和西方接触是被迫的，因为战败了。中国本无任何向西方文化观摩的意思，现在打了败仗，知道西方船坚炮利的厉害，才不得不急起直追，想学到西方的科技。这就决定了中国学习西方纯出于功利观点。这个观点基本上支配了思想界、知识界。其中当然有少数例外，如同治时代的冯桂芬已承认有“西学”。后来张之洞的“中学为体，西学为用”之说已最先由冯桂芬开了头。冯桂芬甚至已经注意到西方的科技是以“算学”为基础的，可惜这个思潮并未发展。

一直到李鸿章“洋务时代”，主要工作仍然是如何赶上西方的科技，所以兴建了许多造船厂并翻译西方书籍。当时所译之书主要为科技及法律(国际法)，并没有接触到西方文化本身的特质，特别是没有接触到西方的宗教。因为那时传教士到中国来传教，引起很大的反感，尤其是知识界非常反基督教，认为中国教徒是“吃教饭”，而士大夫则只想学西方的船坚炮利。由于中国人自始即不注意宗教在西方文化中的地位，因此对西方人的“自我”或“个人”的意识便无从了

解。影响所及,中国人也没有机会检讨自己传统中的相关部分。

近代西方个人主义起源于14、15世纪意大利的文艺复兴及人文主义,这是上承古典的传统。在宗教方面,马丁·路德主张个人与上帝直接沟通。到了加尔文教派,即所谓的“清教徒”,把个人地位提得更高。美国是清教徒社会,以18、19世纪的康涅狄格(Connecticut)州为例,小孩很早便离家外出闯天下,成人后才回家与父母重新建立关系,以此来证明自己是上帝的选民。这在中国人来说,是很难理解的。而西方人认为人是上帝创造的,人对上帝须绝对地服从。

(一)中国传统中的“个人”和“自我”

我们必须先从古代中国人对生命来源的看法谈起。荀子说:“天地者,生之本也;先祖者,类之本也。”他又说:“无天地,恶生?无先祖,恶出?”这是说生命是天地给予的。“类”是指人类。《易经》说“天地之大德曰生”,与荀子相同,但这是指万物之有生命者而言。但只有人类才能意识到先祖(包括父母)是自己生命的直接来源。禽兽不记得父母祖先,这是人之所以异于禽兽之所在。这个看法在古代很普遍,汉代的人大致都抱着这个信仰,因此自汉代起,中国人特别重视“孝”。因为生命虽推源至天地(如西方的“上帝”),但每个人的生命又直接出自父母和先祖。这样一来,中国人便不把每个个人直接系之于天地,而个人都是某家的子孙,西方那种个人主义便出现不了。所以古人写自传如司马迁的《太史公自序》、班固《汉书·自纪》、王充《论衡·自纪》等都叙述自己的家世。这些自传中并不是没有他们的“个人”或“自我”,但他们要把“自我”放在家世背景之中。这正是说,他们不是孤零零的个人,他们之所以成为史学家、思想家是和“先祖之所出”分不开的。这和圣奥古斯丁的《忏悔录》式的自传完全

不同，更和近代西方自卢梭以来的自传不同。但汉朝是一个统一的大帝国，帝国要长治久安，便不能不把家族吸收进帝国系统，因此也把个人吸收在此大群体之中。这是汉朝用“孝”为取士标准的一大要因(“孝廉”)。从前“孝”是私德，是个人的德行，现在却变成公德，与帝国秩序有关了。“孝”既已制度化，成为博取名誉地位的手段，于是久之便流为虚伪。所以汉代实行“三年之丧”，有些汉末的人甚至守丧二三十年。这种虚伪把个人的真性情汩没了，这才引起反抗，而有魏晋以下个人主义的兴起。

魏晋时代是中国史上第一次有个人的觉醒，这在思想上和文学上都有清楚的表现。思想是所谓老、庄的玄学。如嵇康便公开说他不喜欢周、孔的名教，因为它压抑了人性。相反，他认同于老、庄的自然。“竹林七贤”中的另一位——阮籍，更是直接向礼法挑战，故听说母亲死了，仍继续下围棋，局后吐血数升；他又冲破了当时叔嫂不通问的礼数，曾亲向其嫂话别。当时的人最向往的人生便是适性逍遥，郭象注《庄子》把这个观念讲得最清楚。个人的精神自由在魏晋时代成为一个最重要的价值。在文学方面，建安作家包括曹丕、曹植兄弟在内，往往写信给至交好友，诉说自己的心事、个人感受等。这是中国书信史上的新发展。以前汉代的书信保存下来的都是讨论事情的(如司马迁《报任安书》)，不像建安书信这样几乎完全是谈心式的。这是个人觉醒的一种象征。以诗而言，更可见自我的发现，如嵇康的《幽愤》、阮籍的《述怀》。这些细诉一己情怀的信和诗在魏晋大量流行，绝不是偶然的。所以在这个时代，个人的自我关怀远远超过了大群体的意识。汉代文学正宗是赋体，那是些政治性的、为帝国的伟大作渲染的东西。

在宗教方面，佛教在此时开始为中国人接受，这对于中国人的自我意识也有加强的功用。从前中国人不太讲个人灵魂的不灭。照儒

家理论，魂魄在人死后迟早都是要消灭的。庄子以气的聚散说生死，则人死后“气”又散在太虚之中。佛教的最高教义固然不承认灵魂，但中国人所接受的通俗观念则是灵魂轮回。如果有轮回，那么个别的人的觉识永不消失，而无休止地在宇宙间流转。一般平民拜佛都是为了求福田，可见佛教确加深了个人的意识。诚如陈寅恪所说，从中国人的观点看，佛教是“无父无君”之教。既然“无父”，则家庭或家族便无意义；既是“无君”，则国家也失去存在的理由。那么剩下来的便只有一个个的个人了。所以佛教影响所及，打破了中国的各层的群体观念，而突出了个体。

隋唐时代，中国再度建立了统一的帝国，但这时的社会已远比汉代复杂，即论国际性、开放性，也超过汉帝国很多。经过新道家、佛教洗礼以后的中国思想界，也不大可能再回到汉代经学笼罩下那样较为单纯的状态了。不过我们若要了解唐代中国人对于“个人”和“自我”的看法，我们不能仅求之于儒家经典的注疏，而更当在诗人作品中去发掘。这是因为唐代文化的创造活力主要表现在诗歌中。唐诗的思想内容是极其丰富繁多的，未可一言以蔽之。例如杜甫较为关怀大群体，李白则表现个人或自我者为多。但杜甫诗中也未尝不写个人生活的情趣，李白也慨叹“大雅久不作”。在杜、李之前有一位陈子昂，他有一首诗写道：“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下。”这首诗表达了诗人自己的一种极深沉的苍凉寂寞之感，这是前人所未到的境界。

中国传统的个人观到了宋代以后，因理学的兴起又发生了新的变化。理学当然是儒学的新发展，但也吸收了佛、道的成分。从宋代以后的观点看，儒家的基本经典是《四书》、《五经》，都是官书。如朱子的《四书》，因成为考试课本，也可算是官书的一种；就连《诗经》亦非全是民间诗歌，大体上是经过采诗官雅化的。有人甚至认为《五

经》在汉代相当于今日的宪法，这句话的意义是指它的内容是皇帝都必须尊重的。所以汉代大臣向皇帝谏言，往往引《诗经》为根据。由于儒家不是独立的、有组织的“教会”，经典的传播要靠政府的力量，这就造成了一种特殊的困难，使它在现代世界找不到立足点，五四以后中国知识分子很少能平心静气地在儒家传统中觅取有关“个人”或“自我”的本土资源，正是因为他们把儒家经典完全看成了代表政府的政治意识形态。

在儒家思想史上，《四书》代《五经》而起是一件大事，这是宋代的新发展。宋以后，中国政治社会发生极大的变化，已无世袭封建和大世家门第的观念，社会已走向平等，只有一些地方性的世家。因此，儒家学者必须靠科举考试才能参政，例如范仲淹、欧阳修、王安石等。天下只有皇帝一家是世袭，宗室已无重要性，宋代宗室中人且多落魄，有的还需经考试才能做官，因此产生了士大夫阶级。这个阶级以负起对天下的责任自许。严格地说，宋代的士大夫普遍发展出以天下为己任的使命感。范仲淹主张“士大夫”要以天下为己任，“治人”必须先“修己”，此中也有佛家的影响。这是《四书》兴起的历史背景。

《四书》之所以能适应新时代的需要，主要是因为《四书》是教人如何去做一个人，然后治国平天下。《大学》、《中庸》在汉代并不受重视，并没有人专门讲《大学》、《中庸》的，专门讲《中庸》的，要到佛法传来后，佛经中讲喜怒哀乐、心性修养，讲人的精神境界，《中庸》才因此引人注意。六朝梁武帝著《中庸注疏》，即是受到佛教的影响。我们可以说，儒家的个人观因《四书》的出现而深化。

佛教讲心与性，儒家亦然，只是儒家这方面的思想被冷藏于典籍中未被发现而已。宋以后，三教彼此影响，一方面走上俗世化，一方面重视个人或自我。儒家讲修齐治平，不能脱离世界；庄子则是世界的旁观者，不实际参与，认为社会是妨碍个人自由的，要做逍遥游；禅

宗教人回到世界去，教人砍柴担米就是“道”，平常心就是“道”，不必到寺庙，在家亦可修行，后来就有了“居士”的产生。此类似马丁·路德的做法，主张不必看经典，也不必相信神话。禅宗极端反对偶像，禅宗和尚说：“如果看到什么佛陀金身，一棒打死给狗吃。”中国文化中反对偶像最激烈的，莫过于禅宗和尚。禅宗讲求“自得”，和孟子、庄子完全一致。所以中国人并非自古即崇尚权威人格，压抑个性。例如韩愈在《师说》中就说“弟子不必不如师，师不必贤于弟子”，这是禅宗所谓“智过其师，方堪传授”的翻版。具有讽刺意味的是，服从权威性格反而在五四之后得到了进一步的发展，先是奉西方大师为无上权威，后来则尊政治领袖为最高权威。

从《五经》至《四书》这段发展，可以使我们了解到中国人对自我、对人性了解的诸多变化。那么为何以《大学》为第一篇？是因为个人最后必须与社会国家产生联系；如果没有《大学》，只有《中庸》，则会流于只讲个人、没有大我观念。但中国人不能完全放弃大我观念，宋代的外患严重，民族危机很深，我们不能想象当时的思想家能专讲“小我”，不要“大我”。

宋、明理学家的贡献是对个人心理有更深刻的解析和了解，所以理学不仅是伦理学，也是心理学。他们不再是性善、性恶的二分法，而是同时承认人性有善及恶的两面。心性是义理之性，是有超越性，即异于禽兽之性。气质之性则是人与万物同有的性。他们当然强调超越的人性，但也深知气质之性不易改变。他们的分析非常复杂，这里不能涉及。总之，理学使我们对个人的内心认识得更深了。许多西方心理学家因受实际的限制而以动物来做实验，但人与动物之间是否可以画上等号？心理分析则偏重在人的非理性的一面，主要是人欲问题。以儒家对人性的观点来看，人与禽兽终是不同，在道德、行为、思考等方面人和禽兽是不能相提并论的。从这里就发展出儒

家所主张的训练治理国家人才的方法。以儒家而言有两方面，即为朱子讲的修己治人，这是对社会精英的要求。这一群人通过教育及道德训练，将来是要成为社会精英、领导社会的。在南北朝时期“士”是来自名门贵族，至宋以后，人人皆可为士。范仲淹更设立了义庄、义学，鼓励穷人子弟读书。农工商阶级之子只要熟读经义或明以后的《四书集注》，通过考试，皆可为“士”。“士”必须经过这个阶段，才能领导社会。和周、张、二程完全不同的王安石也倡导“为己”之学。他引《论语》“古之学者为己，今之学者为人”一语，加以引申，故说：为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。这个以《四书》为主的训练，就是修己以后才能治人的过程。朱子曰：“存一分天理，去一分人欲。”此语是针对士大夫而言，非对一般百姓。因为士大夫是未来的政治社会领袖，必须了解利、义之分。朱子的这一段话并不是要老百姓不要“利”，不要吃饭，而是针对士大夫说的。如同柏拉图主张的“reason 高于 desire”，也是对哲学家、思想家而说的。所以他说“哲学家”最宜于做“王”。理学的功夫重点主要在“修己”方面，这是一种内转，也是对个人提出了更高的要求。所以我们可以说，儒家的个人观，宋、明以后显然更为成熟。六朝隋唐的“礼”学还是外在的社会规范。

不幸元、明以下，以《四书》为考试的官方教材，“治人”远重于“修己”，儒家走上了官学之路。一般为考试而做官的人并不认真“修己”，因此各代理学家都叹息“科举害道”。但一旦废除科举制度，《四书》便无人去钻研，儒家的传统更少人去理会了。

总结地说，我觉得宋明理学所讨论的是人怎样生活的问题。从这一点出发，理学家在心理学和伦理学的层面上更深入地发掘了人性的问题。《大学》讲“修齐治平”虽是一以贯之，但只存在于理论之中。谈到实践方面，我们只看到修身和齐家这两个层次上的成就，再

扩大一点也不过止于一族、一乡和儒生社群之内(如书院)。治国、平天下则往往是落了空的。换句话说,“修己”比“治人”更为重要。“修己”不能狭隘地解释为道德修养或“如何成圣人”,而是指“修己”有所得的人在精神上有更丰富的资源,可以从事各种创造性的工作,也可以应付人生旅途上种种内在和外在的危机。在这一方面,明以下理学家的自述文字给我们留下了丰富的材料。现在已有英文专书讨论。如果我们再从理学扩大到道家和佛教,这一点便更为清楚,宋、明以下中国在文学、艺术各方面的新成就都离不开儒、释、道的精神背景。读书人在人生途程中遭遇到的种种坎坷,也都要靠这些精神资源的支持才能化解而不致精神崩溃,宋代苏东坡便是一个最好的例子,明代王阳明也是一个典型。在自传文学,甚至带有自传性质的小说中,我们也不难得到实证,如汪辉祖的《病榻梦痕录》、沈三白的《浮生六记》以及曹雪芹的《红楼梦》等。理学最初虽然是以士大夫的“修己治人”为重心,但越到后来便越和日常人生打成一片,而且也跳出了“士”的阶级,王阳明所谓“不离日用常行外”、戴震所谓“人伦日用”都是指此而言。明、清时代对理学有兴趣的人也包括了商人、樵夫、陶匠等,泰州学派便是明证。这些精神资源照理说应该在五四以后成为中国人建立现代个人观的一大根据。可是五四激烈的反传统使中国知识分子对这些都不屑一顾,甚至将其作为“打倒”的对象。中国现代个人观的枯窘、自我意识的萎缩,可以在这里找到一个重要的解释。另一相关之点则是五四以后中国知识分子所理解的西方文化也是片面的,甚至是相当肤浅的,这就使我们不能深入西方关于“个人”和“自我”的研究和讨论。

(二) 五四以来所接触的西方文化

五四以来我们所接触的西方文化,是什么样的西方文化?我们想用什么样的西方文化,来改变中国?这是一个大问题,我不可能在这里全面加以讨论。我想还是从个人、自我的角度,来切入这个问题。

儒、道、佛家对个人问题的讨论,到了近代以后,几乎被忽略了,但也不是没有人在继承传统,例如:熊十力先生、梁漱溟先生等,也都还在作努力,只是不成为主流。以五四为中心在知识界所掀起的大波浪,把上述的问题都摆到一边去了,不认为那是重要的问题。现代的教育也使得年轻人无从接触到中国的传统文化,从小学到大学,把所有青少年的精力都消耗在预备考试上面,他们根本没有时间去思考要做什么样的人,这个问题好像越来越不重要了。

五四接触到的是西方的启蒙运动思想,即是以科学为本位的思想,也可以说是科学主义或实证主义。五四所提倡的科学,不光是自然科学如何在中国发展的问题,而是对一切事物都采取科学的态度和方法,也就是牛顿、哥白尼以来对自然的态度,因而使得科学在中国取得最神圣的地位。

这个主张并没有错,但是科学本身有无范围界限?最具体的问题体现在民国十二年(1923年)前后的科玄论战上。其中以丁文江、胡适为代表的一派,认为应该用科学态度来统一人生观;另一派包括张君劢等则主张人生问题不是科学能够完全处理解决的。论战的结果,表面上是科学人生观胜利。当时一般皆赞同:科学方法可以解决一切人生问题,历史的发展也可以科学地归纳出一些法则。

而现在的世界又是一个解除魔咒的时代(disenchantment),世界

上再没有什么神奇的事,一切看来都很平常。胡适讲中国哲学,也保持这个态度,所以很多人批评他浅薄,也不是没有道理的。就是他看世界看得太平常,一切都“不过如此”,都是自自然然的,所以他提倡自然主义,所谓的自然主义就是世界上没有什么东西是有超越性的、神奇的,一切东西都可以化为平淡、平常。现代西方也有这一倾向,就是“God is dead”的说法,西方的宗教信仰也淡了。但是今天看来,宗教在西方的力量仍不可小觑,仍是他们人生的意义的源头。五四时代中国人由于在18世纪启蒙思想和19世纪实证主义的笼罩之下,对宗教是敌视的,甚至以宗教即是迷信。这样一来,他们便接触不到西方文化的深处,看不见个人和自我的超越泉源。

五四当然也有其正面的意义:提倡民主、对科学有信心、对人类前途有无限的乐观。胡适是以科学、理性作为他的信仰基础,并对未来有乐观的预言。1947年他在北平当北大校长时,曾发表名为《眼前世界文化的趋向》的一篇广播:“……民主自由在西方是发展了三四百年的传统,到今天,仍是西方文化的主流;而反民主、反自由的极权主义却只是一小小的、短暂的逆流,在苏联也只不过几十年,不管它现在是多么地不可抵抗,都将过去……”以那个时候来讲,世界上没有任何证据可以支持他的论点,相反的证据倒是不少。不过,以今日苏联、东欧的局势来看,胡适可称得上是先知了。

五四虽然提供给中国人一个接触西方文化的机会,可是当时人只热心提倡科学主义、实证主义,认为科学、理性和知识可以解决人生的一切问题,这个态度不能算错,可是如果只有这一面,那问题就来了,不但人性里面超越性的一面、人和禽兽的分别不能讲,而且人性中非理性的黑暗面也无法交代。在当时的中国,一切有关超越性的观念都受到嗤之以鼻的待遇,人人只讲科学和民主。换句话说,自清朝以来,整个儒家意义世界已瓦解,思想上一片空白,五四时大量

翻译外国书籍欲填补这个思想的大空白，但是否有人消化这些知识，却是个问题。况且整体的文化大空白也不是短期内可以用西方材料填得起来的，人人都专心于全面改造中国，完全忽略了深一层的或超越于民主与科学以外的问题。好像民主和科学在西方文化中是无根的。

五四以前倾向于无政府主义的吴稚晖，已主张“把线装书丢到茅厕坑”，又强调用机关枪和帝国主义对打。这些话是很痛快，但也可见他对中西文化的理解多么偏激。当时无人理睬中国传统文化，人人觉得越“急进”越好，人人排斥“保守”。

近代中国的改革家和革命家有一个共识：认为只要推翻旧有的制度，一切问题都可以迎刃而解。今天表现在台湾的“国会改选”的现象亦是如此。中国现代最重大的问题就是：只有政治没有人生，这是很可悲的。我想这里有一个“大我”淹没了“小我”的问题。

韦伯认为政治家有三大要素，即热情、责任感和判断。中国现代革命家只有热情而缺乏责任感和判断。但分析到最后，恐怕还是因为现代中国知识分子对人生的意义想得太浅，他们把旧有文化完全摒弃，而新的又尚未建立，他们的思想上仅有薄弱的科学主义作为根基，以为只要有科学精神，一切问题都可以解决，至于个人、自我的意义，没有人去探究。中国人因此变得都是采取功利主义观点来看人生，表现出来的就是什么事都要“立竿见影”，一切事情都是以功利的观点来衡量。

以西方的科学主流来讲，那是为知识而知识的，不是为人生而知识，更不是采取功利的态度和观点。像胡适所说的，在天空中发现一颗恒星和找到一个中国古字的含义，其意义和在科学精神上的实践是一样的。这是西方求知识、求智的精神：为真理而真理。不管真理有什么效用，只是把事情搞清楚，个人就能获得一种自由解放。“因

真理而自由”是基督教的观念，也是古希腊人的观念。

但是中国人学西方文化，甚至为科学主义所俘虏，可是却没有受这个“为知识而知识、因真理而自由”精神的影响，这个精神反而丢掉了，甚至是变得极端地功利主义。

现代中国知识分子学西方的另一成就是开口闭口便讲“批判精神”，“批判”的起点则是“怀疑”。其实中国传统何尝不重视“批判”和“怀疑”？不过中国传统学人先“怀疑”自己、“批判”自己，然后才施之于他人。西方科学家做实验也是先怀疑自己的方法是否正确、材料是否可靠，检讨自己的假设是否合理。这些完全成立后，才能转以“批判”前人的立论。现代中国知识分子最缺乏的就是对自我内在的批判，只会批判别人。接受西方某一家之言后便认为是绝对真理，借以批判他人。正如王国维所说的，今人怀疑一切，但从不怀疑自己立说的根据。所以我说，我们只学到了科学主义，却未学到真正的科学的态度。这也是“自我”在精神内涵上贫困的一种表征。

20世纪的不断革命，牺牲了中国两三千年累积下来的无数的精神资本。我个人认为：现代中国在精神资本方面的贫困，远超过在物质方面的匮乏。儒家讲“修齐治平”，事实上，“修齐”便是先由个人内在修养做起，“治平”则是个人道德的延伸。以现代意义来说，即为公私领域的划分。这是儒家的一个理想，但无法在现代社会实现。即好的政治是一个好的道德的延伸。所以，我们如要改造中国传统，似应先从公私领域划分清楚开始。个人道德不能直接转化为合理的政治，因为其中有如何建立制度的问题，我们不可能从“家”一步跳到“国”的层次。但是健全的个人才能逐渐导向政治的合理化，则是我所深信不疑的。

最后，让我再简单地总结和引申几句：五四以来我们接触了西方文化的某些表面成果，如民主与科学，但是没有真正深入西方文化的

核心。如果从清末讲起，那么我们先想搬西方科技（船坚炮利），后想搬制度（国会、立宪），到五四时则进一步搬西方思想。这是一层转进一层，可是到了思想这个层次，我们的限制太多了。在“大我”存亡的关头，我们几乎完全忽略了“小我”的重要性。其结果是政治吞没了文化，无论是中国传统中的“自我”的精神资源或西方的资源都没有人认真去发掘。最近泰勒（Charles Taylor）写了一本大书，即 *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*，对西方部分有详明的讨论。我们试一读此书，便不会只为“民主”与“科学”所吸引了。“民主”和“科学”的背后还有更引人入胜的文化背景或基础的问题。中国近代的个人观始终没有真正建立起来，五四时代虽有个性解放的要求，所以易卜生戏剧中娜拉（Nora）的弃家出走曾轰动一时。但是娜拉出走后，下场如何？她要到哪儿去？我们好像从未认真讨论过，所以鲁迅断定娜拉的下场不会好到哪里去。西方的个人主义有其宗教、社会等特殊背景，并不能一下子搬过来，也许根本搬不过来，或者即使搬过来也难免弊多于利，而且今天西方思想也不以个人主义为绝对价值了。中国现代人对“大我”与“小我”之间的关系也认识模糊，好像我们的直觉总是认为“小我”可以而且应该随时随地为“大我”牺牲。因此，五四时彻底打垮了儒家的旧“名教”，但一转身我们又心甘情愿地陷入新“名教”，我们从中国传统的相对性的权威主义中解放了出来，但马上投身于绝对性的权威主义。这是为什么？还不是因为我们迷信“新名教”，“革命”“进步”……都成了不容丝毫怀疑的“名”。新“纲常”终于代替了旧“纲常”。一言以蔽之，中国现代知识分子对于“个人”或“自我”根本没有任何信心。胡适是最能重视“个人”的价值了，但是他还是相信“科学”可以“统一人生观”，果真如此，“个人”“自我”还有什么意义？胡适之见尚且如此，其他人可想而知。

讨论部分

问:中国士大夫做官时,尚有如同西方的“传教”的功能,可是西方文化进入中国后,士大夫便失去此一作用。在中国,有无可能再重建一个新的士大夫“传教”的规范?

答:儒家是否为一宗教,要看如何定义宗教。有人认为儒家是宗教,但宗教毕竟是西方的观念,强加在中国的文化上似乎有点困难。中国民间的行为规范的建立主要是由儒家担负的责任,西方的宗教是道德的来源,中国的道德则大多是从儒家来的。所以,如果说儒家是一个宗教,可它却没有上帝观念的存在。儒家是没有上帝观念的宗教,可以说是中国宗教的特色。从这里可以看出来,在文化问题上,许多东西是社会科学的一般概念所无法通释的,也不能一律加以套用。

儒家没有教会组织,但历史上往往有读儒家经典的士人,在做官后,深觉自己有教化民众的责任,因此皆负起传教的任务。这个传统自汉一直延续至清末。

宋明理学家很多做过地方官,他们认为士大夫不仅要做官,更要紧的是为师,像陆象山、朱熹,他们认为更重要的是教育一般老百姓,自己就承担起这个责任。但是传教并不是政府要求的,这是中国一个很重要的传统。如:曾国藩、阮元及晚清的张之洞等人,都承继了这个传统,传播思想并非他们做官的任务,只是他们利用职务之便,宣扬思想和理念。这些在西方历史是找不到的。中国的士人宁愿以老师而非官吏的身份出现。

儒教和中国传统政治社会制度一直是联结在一起的,但至民国以后,科举废除、帝国制度改变,学校也成了新式学堂,只有少数的儒

家学者在延续这个传统。此时儒教只有采自由讲学的方式才可发生作用,而近代在思想上发生作用的,首推北京大学。在蔡元培的宽容下,陈独秀、胡适得以在北大提倡新思想。那时,社会上小规模的讲学仍存在,只是未起很大影响,此实因传统制度已经消失,使儒教很难找到据点,得以宣扬。所以,既是官吏又是传教师的这个传统在清末已断绝。今后要发扬儒教思想,唯有借社会中的组织。

问:大陆是否已失去原有的价值体系?应如何重建使之能适应新的社会?

答:中国有些价值是被忽略了,而不是完全失去了。自五四以来,社会上呈现的是反传统的现象,例外的也只有少数,如:孙中山提倡旧道德,他认为没有这些传统的道德,革命也会有问题。别的人并不欣赏他,包括胡适在内都认为孙先生提倡旧道德是在敷衍旧势力。就连国民党在这方面也没做到。也许因为孙中山受的是西方教育,所以他对中国文化传统感兴趣,正如现代中国人对中国文化有兴趣的是海外华侨;华侨对中国传统文化的概念也许较模糊,但对传统却十分尊敬。目前中国乡村之间还保存一些通俗的中国文化,然而中国知识分子却是最早离开传统儒教文化的一群。

不仅在中国本土如此,在新加坡亦然。中国知识分子只谈五四,不是理智上的反儒家,而是在情感上敌视儒家。知识分子最怕沾上儒家。如此皆为情绪上的反儒,并非经过深思熟虑的分析。所以,说到重建,首先应在态度上改进。

我并不是在提倡儒家,我也许同情儒家的某些立场和观念,也认为儒家某些东西具有现代的意义,但是要问我是不是新儒家,我说:什么家也不是。

举个例子来说,孟子说"舍生取义"、"鱼与熊掌不可兼得",但是,如果你问我这个问题,那我可能选择鱼,而不选熊掌。因为我对熊掌

毫无兴趣。在孟子的时代，熊掌大概是比较珍贵的，所以他选择熊掌。鱼和熊掌只是个比喻，是指生命与意义之间，舍生取义是一个选择，这好像只是中国的一个传统观念。但是，最近在美国的哲学界，也有人讨论这个问题：人与禽兽的分别在哪里？他们的讨论指出：人与动物都会有选择的能力，但是只有人有 second order choice（第二序选择），就是我们还能在两个东西中间加以评价。

今天，西方的道德哲学经过这么长时间的演变，所提出的概念几乎和孟子最早提出的问题是同一个模式的。他们几乎是不谋而合的，因为这些西方人显然并没有读过孟子的书。这些哲学上或宗教上的发展，是因为今天世俗化的结果，使得西方人无法以上帝的观念来作为道德哲学的根据，但是却还必须有一个"人异于兽"的超越性准则，所以有了这样的发展。我们说多元社会，但是多元社会有很多的问题：流于凡事都是相对的，没有绝对的法则，那问题就来了，"生"和"义"就很可能是一样的，甚至还会有人主张"义"是人造的、虚构的，认为"生"比"义"更重要。

中国如何重建儒家？不一定非采形而上学的路线，因自五四后，对玄学家一直有偏见，现在"形而上"是一句骂人的话，就是指不科学的、胡说八道的，所以又遇到了"态度"这个问题。西方的许多学者已开始转向，认为纯粹科学或是和科学相连的哲学，例如：知识论的一套东西，并非一切，欧洲传统渐受注意和风行。但是，受注意的东西未必是好的、正确的，不过，可能导出新路。不过，讲到诠释的哲学，这与中国较接近，早期的康德、黑格尔，与中国的儒家、宋明理学比较类似。欧洲文化与中国传统并非一致，但却有共同的取向。我想说的是，中国的传统哲学经过现代的解说，并不如大家心中想象的那么落后。因此，建立新的价值体系，第一步便是知识重建的工作。

西方的哲学并不全是思辨，它也一样重实践。注重实践的东西

在中国是很容易被接受，因为它与中国几千年来的文化传统相接近。以马克思主义来讲，它也主张哲学的任务是批判世界、改变世界的，它也是强调实践。儒家的“尽心知天”根本是要改变世界，解释并非它的长处。这正是中国知识论比较不发达的原因。中国人讲“天”，但是从来很少去搞清楚“天”是什么，而是讲“尽性”，尽自己的性就能知他人的性，尽人之性也就能尽物之性，也就能知“天”。中国人并不注重知识是如何形成的。中国要重建传统的文化，就要在知识论上作加强和补充，尤其要努力 argue，这个可在学院或知识界进行，重要的是这种经过现代重建的知识必须和生活逐渐融化成一体。

如果把修身齐家放在“私”的领域，则儒家的道德理念是可行的，但却不一定要能推到治国平天下的层次，因为那是“公”的领域，这可以避免儒家和政治之间的关联。例如：新加坡人人批评李光耀是想把职位传给其子所以才提倡儒家。其实，儒家亦主张传贤。因此我们不能说思想文化被政治利用后，本质就变了；误以为儒家只是政治的意识形态，正如基督教有“君权神授”的理论，也有解放神学，是一样的道理。我们不能把儒家解释成只是政治控制的工具，不仅不公平也不合时宜。所以应把“修齐治平”分成“公”、“私”两部分。儒家在维持家庭和谐的关系有其作用，在造就某种有品德的人与人的家庭关系上是有意义的。所谓“求忠臣于孝子之门”正是此意。大陆如果要恢复或重建中国的价值系统必须先具备两个条件：第一是恢复民间社会的动力，在政治力量之外有比较独立的社会力量；第二是知识分子必须改变反传统的极端态度，并修正实证主义的观点，否则便不可能对传统文化价值有同情的了解。但这两个条件都不易得。

问：思想或宗教信仰只要为意识形态者，皆有可能被利用作为政治工具，但这现象似乎在台湾特别严重。和大陆比起来，台湾是特别号称恢复儒家精神的，这可由中小学教材的编排很明显地看出。是

否儒家本身确实有一部分特别适合作为政治利用的工具?

答:你的问题是对政府提倡儒学的反感,这种反应也是应该有的。政府的确不该提倡任何一宗派、学派或教义,我个人反对文化政策,任何文化政策都是不需要的。政府可以提供某种经费给民间的团体或基金会,也可以在经费的运用上有其价值取向,但它没有理由提倡任何特殊的学说。同时我坦白地说,陈立夫编写四书等文化教材的努力是没用的,我想日后的教科书会重新编写,你说的也只是过去的现象,我们根本不必再去重视。

问:中国传统文化是否有人权观念?若有,与西方人权观念有何不同之处?如果没有,那么是什么因素阻碍其观念的发展?是否可比较一下中国的仁政思想与西方的人权观念?

答:中国人讲人权,是由义务与责任开始。西方的人权来自上帝,因为生命从上帝而来,上帝就赋予生命不能被剥夺的人权。中国的说法则是"天地之性人为贵",人命关天,上天有好生之德,所以生命为第一权利,吃得饱穿得暖为第二权利。中国人的仁政讲的是政府最起码应做到的事。灾荒时期人民必须赈济,政府有这个责任,倒过来讲,就是人民的权利。所以中国人是讲义务和责任,义务的对象就是具有权利的人。西方人讲自然的权利,中国人讲的是"天理"。因此,中国人的天理,便是中国式人权观念的表现。政府的责任便是人民的权利。假使百姓受饥寒,即表示政府未尽责任,亦即人民未享受权利。所以直接的语言是"责任语言"或"义务语言",而非"权利语言",西方亦有此二种语言。此外,中国人权观念不认可奴隶制度,西方则到了基督教时期才有这个观念。相当于西方人权的观念,在中国是有的,但其实西方的人权观也一直在变化,不断地在扩大。基本上,中国与西方人权观念比较起来,是各有千秋。中国人的第一个前提是尊重生命,第二是孟子所谓"黎民不饥不寒"、"为民制产"等权

利。中国人的人权观是受了儒家精神、道家思想及佛教的影响，西方现在的人权观念则可以《联合国人权宣言》为代表。

问：人一出生，文化就已经被界定。在中国长期延续、文化发展的过程中，是否有突破这个界定的可能？不同的文化有不同的根，中国文化的根，基本特征为何？为什么中华民族会形成这样的文化特征？

答：经验告诉我们，人是可以超越“文化界限”的，在经过比较、判断后，人可以突破原有的文化界限。

第二个问题，中国文化的根是什么？

中国文化的根倒很难讲它是什么。我们可以从中国的地理环境来讲，它和外界是比较隔绝的，东南边是海、西北是高山沙漠，它可以自成一个区域，对外交通的建立并不是很早，外来的影响也就不是很大。中国文化的特色，可以说在夏、商、周时代已经有了，是一个很长的文化源流。在这里面，“家族”大概占了很重要的成分，也可以说，中国文化是以家庭为主的。

问：近百年来中国对西方与旧有文化间的取舍问题，有所谓的“折中论”，您的看法如何？此外，似乎中国知识分子在接触西方文化时必然经过曲解的过程，是否必须如此，西方文化才比较容易引介到中国？请试以“民间文化”的观点来探讨：原始儒家文化是否有西方个人主义的成分？

答：介绍西方文化时，曲解的过程是必然的。因为当时西方有些观念，在中国还没有适当的名词或概念与之契合。而且中国文字是图形的，它会令人产生联想，不似西洋的拼音文字，因此在翻译上更难掌握，所以早期的翻译不容易忠于原作。佛教初来时的“格义”便是如此，“格义”不失为最初沟通之一法，久而久之，认识便深刻了。

“民间文化”在中国的资料太少，在古代没有“人类学家”去观察、

记录农民的生活、想法。因为中国社会没有太明显的阶级限制,农民没有束缚,彼此之间常有亲戚的关系,亲族的关系把阶级的界限给打破了。中国通俗文化极少史料可依据,没有教会的资料,也没有什么宗教的冲突,所以很少人记录。但整体说来,中国低层的民间文化与高阶层的文化并非对立的,而是多半由上层文化慢慢渗透到下层,经由口耳传授,或师生的传递,有时候也会变样子,但是可以找到它的源头。犹如儒家中的大传统与小传统是相延续的,对立性不似西方那么明显。民间文化的记载越是古代越少,所以我们不太知道原始儒家文化在民间的样子,不过西方个人主义似乎不能于此求之。

主席:由于时间有限,是不是请有问题的人一次把问题提完,然后请余先生综合回答,我们就结束今天这一场演讲。

问:我认为中西人权的概念仍有不同之处,请余先生再作说明。

问:我也认为中西人权概念有区别。西方的人权概念指的是政府不应剥夺人民的权益,而中国则主张政府应该做什么。联合国宣言中的人权概念则二者皆有之。我个人以为整个西方民主、自由的建立与西方最初的人权概念相关最大。在这一点上,中国古人是否也有同样的观念?

问:我对文化重建的可能性感到怀疑。余先生所谈的,很强调超越性的意义,但是对一般百姓来说,他们很难建立起一系列道德上的规范,或是对道德、文化的肯定。传统上解决这个问题有两个方法,一是知识分子谈天道、义理,或从人性中引申出对道的肯定;一是通过家族观念、祖先崇拜、亲情等来肯定。但是,要产生作用必须有条件,例如知识分子必须具有权威的地位……但是现在的困难是,以前所具备的条件已经不存在了,现在的社会又已趋向多元化,使知识分子间很难有认同感;另外家庭结构解体、宗亲观念亦淡化。总而言之,我认为价值体系重建的问题上,是无路可走的。

问:有关台湾社会与中国传统文化的关系,从我的生活体验来说,中国人的生活方式在台湾保留仍多,因此有人认为:台湾文化是大陆内地文化的延续,但是在近代化的历程中,台湾文化和大陆内地文化已经产生了很多的不同。如果以大的中国文化圈子的角度来看,新加坡以及台湾、香港等地的文化与整个中国文化的变迁,彼此间有多大的差异?若差异大,那么未来台湾政治民主化之后,中国文化在这些地区日后的发展会呈现哪些面貌?

问:中国经"文化革命"以后,各方面遭到严重的破坏,有很大的因素是来自百年来的文化失落问题。西方从古希腊罗马以来,是多君主的小诸侯国,但神是单一的;中国自春秋至秦,君主只一个、神明却不止一个。中国几千年来在强盛时期都实行天人合一,一方面表现在君权神授,一方面则是儒、道、佛三家主张凡人皆可修成神。但是到了现实政治中,儒、道、佛的弟子只能争正统,不能反叛,而政体与儒、道、佛三家是结合在一起的。欧洲诸侯国的君主是上帝之子,并非上帝的化身,他的弟子可以反叛,表现在现实政治中,便是多元的。中国自春秋战国以来,强调群体、理想,到了宋明理学,儒家虽有新意义,但宋时国家已积弱不振。今日,中国人民对中国传统中好的部分并未保留,优良的西方文化又无法吸收,因此,在中短期内中国政治、经济的改革也许有希望,但在文化重建与人的再造上,我认为是无望的。

问:欧洲有多少种不同的自由观?相互间有哪些异同?自由与平等是有冲突的,不同的民族在不同的文化、政体中,对此两种价值的选择,有什么样的文化、知识与政治上的背景?

问:个人观是否还可以从更多层面来探讨?

问:讲到价值观和生活的结合,对于一些自认为"举头天外望、无我这般人"的人来说,自然只有享受"千山我独行"的寂寞,您对此有

什么看法？这种观念在今天社会中是否仍然适用？同时您对于《论语》中“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能……”的看法如何？

问：中国人认为西方文化和思想就是科学，且只重视他们的技术层面，与西方科学精神的层面不同。近代耶稣会宗旨主要是论证基督教的价值系统，我想了解当时徐光启看耶稣会的西方文化是属于哪个层面；形而上的说法，是否当时就已经有了？

问：我想请问余先生的个人信仰为何？

问：我与余先生有两点同感：其一，反对革命、主张渐进；其二，在价值方面，我有很深的危机感，其中不只由于中国的政治转型而引起的，还由于西方的商业化和科技发展所引起的社会转型而产生了危机感。此外，我有三项观察：

1. 现代科学已经和五四时的科学不一样。西方分析科学已经结束，而应回到东方的有机论的观点。现在的科学家与社会学家、经济学家、心理学家已没有以前那么大的鸿沟。我是个科学家，也是个宗教信徒，我就是余先生说的那种对科学无可救药的乐观主义者。

2. 文化的讨论经常是危险的。我不同意文化有失落、倒退的问题，文化是一个融合的过程。文化是无法重建的，但是可以演化。

3. 价值观的生长必须有个生长的出发点，不能像建空中楼阁地去架设，必须找到一个生长点去演化。存在一定有它的道理，我们不能一谈到大陆上的问题，就说这四十几年是一片黑暗、一片落后，然后就说是要重建。我们一定得找到它的根，作为出发点、生长点。

答：我现在综合地回答各位的问题。

1. “人权”根本是西方的概念，在中国只有相似的观念与之契合，但不能径以“人权”称之。最重要的差异是中西文化对于法律的观念不同。西方人权是法律的语言，中国的道德语言产生不了“权利”的观念，只有义务的观念。此外，权利是以个人为本位，这又和中国的

家族一体的想法不合,但不能说中国人完全没有类似"权利"的思想。

2. 关于文化重建的种种问题,是一个很大的问题。尤其是陈平先生问的问题是很有趣的,他的一些观察,我是同意的,比如说人文和科学之间的对话和沟通,是充满了各种可能的。陈先生提到文化无所谓失落、再造……如果从现象上来看,是这样的,但是人的问题的麻烦也就在这里,比如说如果对这个现象有所不满、不适应,个人就会产生失落感,失落是好还是坏,这是价值判断的问题。陈先生是乐观主义者,我也不是悲观主义者,我是短期的悲观主义者、长期的乐观主义者。长时期来说,我对人性还是有信心的。

3. 文化重建是没有捷径的,是否值得重建则看每个人的判断。文化本身一直在改变,没有办法依照人的意志或历史的规律加以控制,所以无法计算文化如何发展,但至少知识分子在价值问题上应担负澄清思想的责任。我不相信历史的必然性,可是我相信人类在大部分环境因素被决定的情况下,仍有一点点可以活动的自由意志。自由意志有其作用,至于作用大小,可能与历史状态和条件有关。关于价值问题可以从不同的层面去努力。提倡一种思想或改进一种文化,都必须长期努力,但不能妄想。我们希望重建的文化,也必须靠日积月累的功夫,不可能一朝一夕即立竿见影的。至于个人做得是否成功,我想都还必须超越功利的观点。

4. 台湾的文化是中国文化的一个支脉。严格说来,向海外发展是中国近一千年来的自然趋势,在郑成功时代台湾的文化确为内地文化的延伸。之后,台湾受日本统治50年,在这脱离中国统治的50年间也影响了台湾文化的发展。今日,台湾在文化上基本还是中国文化区的一部分。而新加坡大不相同。它曾受英国统治,政治制度为英人遗留下的法治,一切民主制度的形式与条件都比较完备,此外社会上的华人间有彼此分歧的现象,上层的华人是西方文化,但仍有

下层的中华民俗文化。新加坡是由华人移民过去的,它是一个中西结合的产物。香港是英国殖民地,但完全是中国文化区,新加坡的华人知识分子皆受过五四的洗礼,所以反儒家、反传统,香港则不然,它甚至是传统旧文化汇集的地方。至于台湾本地人所保存的中华文化仍相当多,此由家庭关系可以看出。至于台湾文化中有多少是日本统治后留下的阴影,我个人并不了解。但从政治制度来看,台湾以前是国民党一党专政,民主只是少数高级知识分子的追求,这很明显是受五四的影响。后期的台湾文化已有相当大的变化,但文化的基调还是中国的。中国文化区是大于政治区的,过去中国文化区甚至包含朝鲜、越南等地,政治区只包含中国本土。中国扩张主义不似西方浓厚。西方在移民之后有政府为其撑腰,中国则只是因为人口的流动、海上贸易的兴起才向外扩张。对于移民,政府亦极少过问。台湾文化确实是中国文化的延伸,日后也无法分开。中国这个名词基本上是文化的概念,而非政治的概念。

5. 自由的概念相当多,德国式的自由与英美式的自由就不同。有人主张自由即人权,但现在讨论政治自由较流行的说法有:积极的自由与消极的自由。而马克思主义的自由,早期是一种乌托邦式的浪漫的主张:马克思在《巴黎手稿》中认为共产主义可以解决自由与必然的冲突;后来又在《德意志意识形态》中提出一种废除分工后的个人自由,即个人可以任意发展他的才能。但恩格斯已在《反杜林论》中说自由即认识必然、掌握规律,说法一转,即成了列宁做螺丝钉的理论。中国的自由观念最初自日本传入,严复译为“群己权界”;至于胡适的说法是《论语》的“为仁由己”,相当于一种自由意志。庄子的《逍遥游》中的自由观念最传神,但强调的是精神自由,与西方以自由与权利相等的观念大异其趣。自由的地位在中国思想中还不是很明确。所以到底哪一种自由观比较适合中国社会、历史背景,是值得

我们努力研究的。

附　记

这是 1990 年 8 月在美国 *Santa Cruz* 浩然营暑期研讨会上的一篇讲词。这次收入本书作了较大的修改。

中国现代价值观念的变迁

自19世纪中叶以来，中国进入了一个全面变动的历史阶段，传统的价值系统受到了最严厉的挑战。这一百多年中，我们一方面看到传统价值观念的解体，另一方面也看到种种现代观念的出现，但是价值系统所涉及的不仅是观念世界，更重要的是日常人生。我们观察一个社会的价值系统尤其应当着眼于该社会成员的实际行为，这主要是社会学、人类学的研究对象。不但如此，价值系统的社会实践又往往因阶层、族类、性别等而异。例如今天在西方学术界十分流行的所谓“精英文化”与“民间文化”之别便和价值系统的问题密切相关，同一价值观念在这两种不同的文化层面中并不必然发生相同的作用。由此可知，如果我们要认真讨论中国的价值系统在这一个半世纪中的变迁，似乎只有在社会科学家和史学家进行了大量的经验研究以后才能着手。但这个先决条件在今天还远未具备。1949年以后，社会学、人类学、民俗学的研究在中国大陆几乎完全停顿了，少数调查报告也是在最近十年中才开始的，还不能为我们提供充分的资料。

由于受到资料的严重限制，我们现在还不能对现代中国价值系统的流变提出比较准确的论断。本文基本上是从思想层面进行观

察，这是出于三重考虑：第一，对于传统价值系统的全面攻击是从知识界、思想界开始的。第二，中国知识分子虽居于所谓“四民之首”，属于精英文化的层次，然而由于中国并没有森严的阶级制度，许多知识分子都是从民间来的，因此他们对于传统价值系统的批判在一定的程度上也反映了整个社会的动向。第三，从以往的历史看，中国知识分子虽不能说是文化价值的创造者，但他们在阐明(articulate)、维护和传播文化价值方面，则往往起着重大的作用。现代的价值观念和行为的变迁，追根溯源，也是从知识阶层逐渐向全社会渗透的。但是这篇文字只能就个人所知及解析略陈大概，其中一些局部的观察和整体的结论都有待于将来经验研究的验证。

中国传统的价值系统是以儒家为中心而形成的，汉代以后有佛教和道教的崛起，许多民间的价值观念往往依托在佛和道的旗帜之下，但是整体地看，儒家的中心地位始终是很稳固的。因此传统价值系统的动摇也始于现代知识分子对儒家失去了信心。

儒家的理论从个人的修身逐步扩大到齐家、治国、平天下，可以说是无所不包的整体。近代中国对儒教的批判最初虽是从治国、平天下(所谓“外王”)方面入手，但很快便发展到齐家的层面，最终连修身也不能幸免。于是儒家的价值系统整个都动摇了。

我们通常认为儒家的权威要到清末民初才受到正面的挑战。就影响的广度和深度而言，这个看法是有根据的，然而就起源而言，我们却不能不把中国的反儒教的运动上推至19世纪中叶。洪秀全等人信奉上帝会而到处焚毁孔庙及其他寺庙，并禁士人“读孔子之经”，这可以代表中下层社会的边缘分子对于儒教以至整个文化传统的一种激烈的反抗。因此曾国藩的《讨贼檄》才特别以“名教之大变”为召号。这一规模浩大的民变已透露出传统价值系统的深刻危机，绝不仅仅是一次政治、种族或经济的抗争。更值得指出的是：太平天国的

基督教义虽极尽歪曲之能事，但毕竟代表了中国人第一次利用西方的观念对自己的文化传统施以猛烈的攻击，这一象征的意义是十分重大的。

西方势力的入侵不仅在中国中下层边缘分子的心灵中造成巨大的激荡，而且也立即使士大夫对儒家发生深刻的怀疑。太平天国时代的汪士铎(1802—1889)便是一个较早而具有代表性的例子。汪士铎亲历太平天国之乱，隐身江宁差不多一年，但后来曾入胡林翼和曾国藩的幕府，颇多策划，极受胡、曾的推重。所以胡林翼说他"博大精深，胸有千秋，目营八极"，又说他是"旷代醇儒，孤介不可逼视"。曾国藩也称道他"学问淹雅，人品高洁"(均见邓之诚《汪梅翁乙丙日记·序》所引胡、曾书札)，然而这位"醇儒"却对儒家有很激烈的评论，他在《乙丙日记》中说：

> 由今思之，王(弼)何(晏)罪浮桀、纣一倍；释老罪浮十倍；周、程、朱、张罪浮百倍。弥近理弥无用，徒美谈以惑世诬民。不似桀、纣，乱只其身数十年也。周、孔贤于尧、舜一倍；申、韩贤于十倍；韩、白贤于百倍。黄、尧、舜以德不如周、孔之立言。然失于仁柔，故申、韩以惩小奸，韩、白以定大乱，又以立功胜也。[1]

他对孔子还保持着敬意，对孟子已多微词，对宋代道学则深恶痛绝。所以他说：

> 道学家其源出于孟子，以争胜为心，以痛诋异己为衣钵，以心性理气诚敬为支派，以无可考验之慎独存养为藏身之固，以内圣外王之大言相煽惑，以妄自尊大为仪注，以束书不观为传授，以文章事功为粗迹，以位育参赞，笃恭无言、无声色遂致太平之

虚谈互相欺诈为学问。[2]

自清初颜元以来，二百年间从来没出现过这样激昂的反道学的言论。但汪士铎排斥道学并不是出于无知。事实上，他出身于理学的家庭。据他的《自述》："士铎家极贫，然性好读书。先君子好理学，除程、朱经注之外禁勿观。日以无入不自得为训。"[3]我们可以断定，他中年以后思想的偏激是经历了世变的结果。西方势力的凌逼和太平天国的动乱使他认识到富国强兵已成当务之急，因此他才特别提倡法家与兵家。他很明白地指出：

> 儒者得志者少，而不得志多，故宗孔子者多宗其言仁言礼，而略其经世之说。又以军旅未之学而讳言兵，由是儒遂为无用之学……此皆孔子不得位，无所设施故尔。道德之不行于三代之季，犹富强之必当行于今。故败孔子之道者，宋儒也；辅孔子之道者，申、韩、孙、吴也。[4]

这一段话中最可注意的是他责难后代儒者——特别是"宋儒"——完全抛弃了孔子思想中注重"经世"的一面。依照汪氏的推理，只有"经世"才能致富强，因此法家和兵家反而能够"辅孔子之道"。这里透露了当时思想界的一个重要动向。19世纪上半叶，政治、社会的危机已深，学者开始回想儒家的经世传统。魏源强调："自古……无不富强之王道。"他一方面讽刺宋儒说："心性迂谈可治天下乎？"[5]另一方面则正面提出"兼黄、老、申、韩之所长而去其所短，斯始国之庖丁乎！"[6]这些都是汪士铎在《乙丙日记》中所发挥的议论，不过语气更为偏颇而已。汪氏咸丰二年（1852年）曾在扬州从魏源游，深受影响，所以后来在《感知己赞》中论及魏源时，特别说："魏侯

经世，为世营平。”[7]《感知己赞》中又有包世臣，汪氏也推重其“经世”之学。这是他参与了经世学运动的明证。

19世纪中叶以后，宋学和汉学都受到批评，经世致用的思潮逐渐成为主流，不但魏源、包世臣等学人倡导不遗余力，政治界的领袖如曾国藩、胡林翼等也为之推波助澜。“经世”虽然一方面出于儒家的内在要求，但另一方面也暴露了儒家在“治国、平天下”层面的限制。王安石为经世而变法，便不期而然对商鞅有所同情，故说：“今人未可非商鞅，商鞅能令政必行。”[8]这和魏源、汪士铎想以法家辅佐“孔子之道”在思路上是一致的。晚明也有过经世思潮的酝酿，因明亡而未及形成变法运动；其理论上的结晶则是黄宗羲的《明夷待访录》。《明夷待访录》显然突破了传统儒家的藩篱，所以清末变法领袖如谭嗣同、梁启超等都特别推重它的价值。

晚清的经世运动和过去有一大不相同之点，即通过变法改制而逐步脱离了中国的传统，从此再也没有回到儒家“治国、平天下”的旧格局。从这一点看，汪士铎在经世思想初兴之际便对儒家展开激烈的批评，是富有象征意义的。汪士铎的批评虽以“治国、平天下”为限，但后来的发展说明：这个缺口打开之后，中国知识分子对儒家价值系统的整体信仰便开始动摇了。

戊戌变法前后，儒家的价值系统第一次受到比较全面的挑战。康有为的改制虽假孔子之名，其实是以西方的政治为蓝图。换句话说，他是想以偷梁换柱的方式，使西方的价值取代儒家。这就是当时人所说的“用夷变夏”；他还没有直接攻击儒家。最先向儒家价值系统公开发难的是谭嗣同，他在著名的《仁学》中对传统的“名教纲常”提出了最尖锐的现代批判。他告诉我们：

> 仁之乱也，则于其名……名本无实体，故易乱。名乱焉，而

> 仁从之，是非名罪也，主张名者之罪也。俗学陋行，动言名教，敬若天命而不敢渝，畏若国宪而不敢议。嗟乎！以名为教，则其教已为实之宾，而决非实也。又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之，则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻，兄弟朋友各挟一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者，得乎？[9]

对儒家“名教”或“礼教”的反抗早在魏晋时代便已发生过，不是始于谭嗣同，但那是新道家持“自然”的观念向周、孔“名教”挑战，仍属于中国文化传统内部批判的范畴。谭嗣同则以西方的政教风俗为根据（其中尤以基督教的灵魂观为理论上的枢纽），以否定中国传统的伦常秩序。这是一种相当透彻的现代文化批判，也是中国现代激进主义的滥觞，其含义与魏晋的“自然”与“名教”之争是不可同日而语的。他对“三纲”所造成的残酷社会状况提出了极其沉痛而亲切的控诉。他说：

> 君臣之祸亟，而父子、夫妇之伦遂各以名势相制为当然矣。此皆三纲之名之为害也……君臣之名，或尚以人合而破之。至于父子之名，则真以为天之所合，卷舌而不敢议。不知天合者，泥于体魄之言也，不见灵魂者也。子为天之子，父亦为天之子，父非人所得而袭取也，平等也。且天又以元统之，人亦非天所得而陵压也，平等也……夫彼之言天合者，于父子固有体魄之可据矣，若夫姑之于妇，显为体魄之说所不得行，抑何相待之暴也……村女里妇，见戕于姑恶，何可胜道？父母兄弟，茹终身之痛，无术以援之……又况后母之于前子，庶妾之于嫡子，主人之于奴婢，其于体魄皆无关，而黑暗或有过此者乎！三纲之慑人，足以

破其胆,而杀其灵魂,有如此矣。《记》曰:"婚姻之礼废,夫妇之道苦。"……实亦三纲之说苦之也。夫既自命为纲,则所以遇其妇者,将不以人类齿……自秦垂暴法,于会稽刻石,宋儒炀之,妄为"饿死事小,失节事大"之瞽说,直于室家施申、韩、闺闼为岸狱,是何不幸而为妇人,乃为人申、韩之,岸狱之!此在常人,或犹有所忌而不能肆;彼君主者,独兼三纲而据其上,父子夫妇之间,视为锥刃地耳。书史所记,更仆难终……独夫民贼,固甚乐三纲之名,一切刑律制度皆依此为率,取便己故也。[10]

这篇控诉书真是有血有泪,不但无数的历史记载都支持其中的论断,而且他个人的痛苦经验更提供了活生生的见证。他说"村女里妇,见戕于姑恶",也许他记起了明代归有光有关张贞女受虐而死的几篇文字,那是清代最流行的作品。至于说到"庶妾之于嫡子",那更显然是现身说法了。据梁启超的《谭嗣同传》,他"幼丧母。为父妾所虐,备极孤孽苦"[11]。他的父亲则是一位"拘谨"的"礼法之士"[12],谭嗣同因此便成了名教纲常下的牺牲品。他在《仁学》的自叙中也特别提到这一段重要的经历。他说:

吾自少至壮,遍遭纲伦之厄,涵泳其苦,殆非生人所能任受,濒死累矣,而卒不死。由是益轻其生命,以为块然躯壳,除利人之外,复何足惜。[13]

可见谭嗣同"冲决伦常之网罗"的最早契机起于个人生命上的实感。而且这里也早埋下了他后来选择殉难的种子。但是他超越了个人的痛苦,把这个深刻的感受扩大,提升到宗教的境界,即他所说的"仁"。所以他终于把一己的"纲伦之厄"认同于整个中国的危亡,而

走上了“杀身成仁”的道路。[14]

但是我们也必须指出,《仁学》虽已全面攻击儒家的名教纲常,其重点则是君臣一纲,这是因为作者深信“彼君主者,独兼三纲而据其上”的缘故。还有一点也应该指出,谭氏在“孔子改制”的观念笼罩之下,把儒家“伦常之网罗”归罪于荀子,甚至提出“二千年来之学,荀学也,皆乡愿也”的论断。至于孔子的原始教义,他则说成是“黜古学,改今制,废君统,倡民主,变不平等为平等”[15]。这些看法是否符合历史事实是另一问题,但正因如此,他才没有全面否定中国文化的传统。这又是他和五四时代的文化批判者有所区别之所在。无论如何,谭嗣同的纲常批判确是中国近代史上一次破天荒之举,其意义的重大是无可否认的。他个人的遭遇使我们不能不相信他的纲常批判是发自内心的,更是值得我们同情的。流行了两千年的所谓“万古纲常”似乎已面临解体的阶段了。但是两千年来,呻吟在“纲伦之厄”下的中国人不计其数,为什么要等到谭嗣同出来才正式提出抗议呢?这当然是因为谭嗣同已有西方的宗教和伦理作为参照系统。西方的价值系统为他提供了一个外在的立足点,使他能看清三纲五伦的压制性。他说:

> 五伦中于人生最无弊而有益,无纤毫之苦,有淡水之乐,其惟朋友乎。顾择交何如耳,所以者何?一曰“平等”;二曰“自由”;三曰“节宣惟意”。总括其义,曰不失自主之权而已矣。[16]

这个说法明明是从西方模式中脱胎而来的。所以他又说:

> 其在耶教,明标其旨曰:“视敌如友。”故民主者,天国之义也,君臣朋友也;父子异宫异财,父子朋友也;夫妇择偶判妻,皆

> 由两情自愿，而成婚于教堂，夫妇朋友也；至于兄弟，更无论矣。[17]

这正是谭氏持说的主要根据所在。虽然他也企图把原始孔教和佛教都解释为“朋友一伦论”，以证成他的新三教合一说，但牵强附会是一望可知的。

《仁学》在清末的思想界发生了很大的影响，但这个影响并不在一般的伦理观念上，而是在政治思想方面。换句话说，《仁学》动摇了人们对于君臣一纲的信念，但似乎还没有冲击到整个纲常的系统。十几年后，中国之所以能够那样轻而易举地废除了帝制，在思想上不能说不是得力于《仁学》的传播。胡适晚年论及帝制在中国的消失说：

> 我们必须记住，中国是欧洲以外第一个废除世袭君主制度的民族。这个制度在中国至少存在了五千多年。仅就“皇帝也非得走开不可”这件事来说，它在大多数中国人心理上便必然产生了巨大的影响。[18]

胡氏所谓心理上的巨大影响，具体地说便是三纲的一角已随君主制的废除而崩塌了，其他两个角的崩塌也只是时间的问题。但在辛亥革命以前，谭氏《仁学》对于其他两纲的冲击还没有激起强烈的回响。要说明这一点，我们必须略察当时人对《仁学》的评论。

1904 年王国维发表了《论近年之学术界》一文，恰好为我们提供了有用的资料。王氏在此文中对康有为和谭嗣同的著作是这样评介的：

> 其有蒙西洋学说之影响而改造古代之学说，于吾国思想界占一时之势力者，则有南海□□□（按：即康有为）之《孔子改制考》、《春秋董氏学》，浏阳□□□（按：谭嗣同）之《仁学》。□（康）氏以元统天之说大有泛神论之臭味，其崇拜孔子也，颇模仿基督教。其以预言者自居，又居然抱穆罕默德之野心者也。其震人耳目之处在脱数千年思想之束缚，而易之以西洋已失势之迷信。此其学问上之事业不得不与其政治上之企图同归于失败者也。然□（康）氏之于学术非有固有之兴味，不过以之为政治上之手段，荀子所谓今之学者以为禽犊者也。□（谭）氏之说则出于上海教会中所译之《治心免病法》；其形而上学之以太说，半唯物论半神秘论也。人之读此书者，其兴味不在此等幼稚之形而上学，而在其政治上之意见。□（谭）氏此书之目的亦在此而不在彼，固与南海□（康）氏同也。[19]

王国维的论断不但平允，而且深刻，洞见康、谭两家之学的隐微。谭嗣同深受《治心免病法》的启发，《仁学》本文中未见提及，今可从他《上欧阳中鹄》第十书中知其详。[20]但王氏当时便能一语道破，足见他对思想界动态了若指掌。[21]王氏对两家的批评完全是从学术的观点出发，在政治上，他是同情戊戌变法的。[22]以他的敏感，也仅仅提到康、谭的影响“在脱数千年思想之束缚”以及“政治上之意见”；他并没有理会《仁学》中“冲决伦常之网罗”的激烈观点。所以王氏此文最能证明《仁学》的作用当时仍限于政治层面。

谭嗣同论人伦关系，首以自由与平等为两大原则，而总括其义曰：不失自主之权。这个提法自然是从个体本位出发的，其中“不失自主之权”一语确实抓住了“现代人”的本质。但《仁学》一书毕竟破多于立，对于怎样才算是一个“不失自主之权”的现代人则未加深论。

这一正面的建设工作直到戊戌变法以后才由梁启超承担了起来。1902年梁启超在日本创办了《新民丛报》，这一年之中，他发表了十几篇文字，从各种不同的角度发挥"新民"的理念，合成《新民说》一部专集。《新民说》的宗旨是要用西方现代的新伦理来补充和刷新中国的旧伦理，以造成独立、自由、自尊的新人格。用最简单的话说，"新民"是以西方的"公民"为范本而发展出来的新概念。和谭嗣同不同，他不再与三纲五伦相纠缠，而直截了当，以宣扬新伦理为己任。所以他首先强调"新民"必具"公德"的观念，并指出中国传统伦理是"私德居其九，而公德不及其一"。他说：

> 今试以中国旧伦理与泰西新伦理相比较：旧伦理之分类，曰君臣、曰父子、曰兄弟、曰夫妇、曰朋友。新伦理之分类，曰家族伦理、曰社会伦理、曰国家伦理。旧伦理所重者，则一私人对于一私人之事也；新伦理所重者，则一私人对于一团体之事也。

他在小注中又补充说：

> 若中国之五伦，则惟于家族伦理稍为完整，至社会、国家伦理，不备滋多。此缺憾之必当补者也，皆由重私德轻公德所生之结果也。[23]

梁氏的"新民"也是以个人为本位的，这在他"论权利思想"一节中有明白的表示。他说：

> 一部分之权利，合之即为全体之权利；一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个

人始。[24]

限于篇幅，我们不能多讨论《新民说》的内容了。我们所要强调的是《新民说》不但对"不失自主之权"的现代人作了极其详细的描述，而且确实改变了中国人——特别是知识分子——的价值观念。《新民丛报》时代是梁启超在思想上发挥了最大影响的时代。黄遵宪说："《清议报》胜《时务报》远矣，今之《新民丛报》又胜《清议报》百倍矣。惊心动魄，一字千金，人人笔下所无，却为人人意中所有，虽铁石人亦应感动，从古至今文字之力之大，无过于此者矣。"[25]这几句话实在不算夸张。胡适在《四十自述》中也承认《新民说》对他早年的思想发生了极大的震荡。他告诉我们：

> 《新民说》的最大贡献在于指出中华民族缺乏西洋民族的许多美德……他指出我们所最缺乏而须采补的是公德，是国家思想，是进取冒险，是权利思想，是自由，是自治，是进步，是自尊，是合群，是生利的能力，是毅力，是义务思想，是尚武，是私德，是政治能力。他在这十几篇文字里，抱着满腔的血诚，怀着无限的信心，用他那枝"笔锋常带感情"的健笔，指挥那无数的历史例证，组织成那些能使人鼓舞、使人掉泪、使人感激奋发的文章。其中如"论毅力"等篇，我在二十五年后重读，还感觉到他的魔力，何况在我十几岁最容易受感动的时期呢？[26]

胡适是后来新文化运动的一个重要的领袖，但他显然是沿着梁启超所开辟的道路，向前再跨进了一步，不过以价值观念的变迁而言，这却是关键性的一步，因为踏出了这一步，胡适才能提出"重新估定一切价值"的崭新命题。

中国的价值系统发生全面的变动是在五四时代。但这个大变动并不是突然而来的，它是谭嗣同“冲决伦常之网罗”的实践，也是梁启超“新民说”的进一步的发展。陈独秀在《青年杂志》（即《新青年》的前身）第一卷第五号《一九一六年》文中首先楬橥了“尊重个人独立自主之人格，勿为他人之附属品”这一项大原则。他解释道：

> 以一物附属一物，或以一物附属一人而为其所有，其物为无意识者也。若有意识之人间，各有其意识，斯各有其独立自主之权。若以一人而附属一人，即丧其自由自尊之人格……集人成国，个人之人格高，斯国家之人格亦高；个人之权巩固，斯国家之权亦巩固。而吾国自古相传之道德政治胥反乎是。儒者三纲之说为一切道德政治之大原：君为臣纲，则民于君为附属品，而无独立自主之人格矣；父为子纲，则子于父为附属品，而无独立自主之人格矣；夫为妻纲，则妻于夫为附属品，而无独立自主之人格矣。率天下之男女为臣、为子、为妻，而不见有一独立自主之人者，三纲之说为之也。缘此而生金科玉律之道德名词，曰忠、曰孝、曰节，皆非推己及人之主人道德，而为以己属人之奴隶道德也。人间百行，皆以自我为中心，此而丧失，他何足言？奴隶道德者即丧失此中心，一切操行悉非义由己起，附属他人以为功过者也。[27]

这篇文字发表在文学革命开始的前一年，真可以说是“新文化运动的第一颗炸弹”[28]。文中摧破三纲和提倡独立自主之人格，其实是一事的两面，这正是谭嗣同在《仁学》中所最先指出的，但是陈独秀的三纲批判远比谭嗣同为透彻：第一，他把三纲溯源至“吾国自古相传之道德政治”，并不特别像谭氏那样从今文经学的立场上为孔子开

脱。关于这一点,他在其他几篇文字中发挥得更为明白,例如《吾人之最后觉悟》的"伦理的觉悟"一节[29]、《宪法与孔教》[30],尤其是《孔子之道与现代生活》[31]。这是反儒家的战火蔓延到孔子身上的一个有系统的开端。第二,他的批判重心已不再停留在君臣一纲上面,而毋宁是更重视父子和夫妇两纲。第三,他提倡个性的解放更不是谭嗣同"不失自主之权"那样一句简单的话所能相提并论的了。梁启超的《新民说》虽已触及个人的自由、权利、自尊等方面,但因所涉及的范围太广,也没有深入地发掘个性解放的含义。陈独秀则不然,他借用尼采"奴隶道德"与"主人道德"的概念以区别中国的三纲和西方的个人自主。尽管他对这两个概念作了望文生义的曲解,但他对于个性解放的强烈愿望也因此而充分显露出来了。试看他在 1915 年论《东西民族根本思想之差异》中所说的一段话:

> 西洋民族以个人为本位;东洋民族以家族为本位。西洋民族自古迄今,彻头彻尾个人主义之民族也……举一切伦理、道德、政治、法律、社会之所向往,国家之祈求,拥护个人之自由、权利与幸福而已。思想言论之自由,谋个性之发展也。法律之前,个人平等也。个人之自由权利,载诸宪章,国法不得而剥夺之,所谓人权是也……东洋民族……以家族为本位,而个人无权利。一家之人听命家长……尊家长、重阶级,故教孝……国家组织一如家族,尊元首、重阶级,故教忠。忠孝者,宗法社会封建时代之道德,半开化东洋民族一贯之精神也……宗法制度之恶果盖有四焉:一曰损坏个人独立自尊之人格;一曰窒碍个人意思之自由;一曰剥夺个人法律上平等之权利;一曰养成依赖性,戕贼个人之生产力。东洋民族社会中种种卑劣不法惨酷衰微之象,皆以此四者为之因。欲转善因,是在以个人本位主义易家族本位

主义。[32]

据我所知，陈独秀好像是现代史上正式提议以“个人本位主义”来取代“家族本位主义”的第一人。从他对家族制度的严厉攻击，我们不难看出他的三纲批判是以父子、夫妇两纲为重点的。这正是五四时代反儒家的主要倾向，同时也是共同倾向。

从1917年开始到1919年五四运动爆发，这两年多时间，《新青年》反儒家的火力集中在家族制度和妇女解放两大问题上。除了陈独秀本人的文字外（主要见于《新青年》“通信”栏中），比较重要的还有吴虞的《家族制度为专制主义之根据论》一文[33]。陈独秀在前引《一九一六年》中已正式攻击与三纲相应的忠、孝、节三种德目，吴虞则要直接摧破《论语》中关于孝悌的理论；对传统价值观念的批判便这样一步一步地逼近儒家经典的核心了。从第二卷第六号起，《新青年》又开辟了“女子问题”的专栏，以供当时受过高等教育的妇女从女性的观点提出有关妇女解放种种问题的讨论。例如吴虞的夫人吴曾兰女士便在第三卷第四号上（1917年6月1日）发表了《女权平等》一长文（《女子问题》栏，1—5页）。1918年更是《新青年》倡导妇女解放最有成绩的一年：一月号（四卷一号）有社会学家陶孟和的《女子问题》；五月号（四卷五号）有周作人译日本与谢野晶子的《贞操论》；六月号（四卷六号）是《易卜生专号》；七月号（五卷一号）有胡适的《贞操问题》和唐俟的《我之节烈观》[34]；九月号（五卷三号）有胡适的《美国的妇人》。这些文字在当时都曾激起社会上的巨大的震荡。

从思想史的角度看，《新青年》攻击家族制度和倡导妇女解放可以说是继续并完成了谭嗣同所提出的“冲决伦常之网罗”的命题。前面已指出，谭嗣同的《仁学》曾有力地打击了君臣一纲，对于另外二纲则仅触及而未撼动。这个未竟之业便落到了五四一代知识分子的身

上。所以从《仁学》到《新青年》,其间贯穿着一条内在的理路。这就是说,五四反纲常名教的运动在社会现实的根据之外,同时还有思想史的根源。我们之所以能这样断定,是因为五四一代的思想领袖在传统批判方面仍没有完全脱出《仁学》的典范。让我们举两个例子来说明这一点。吴虞在《读荀子书后》[35]一文中把儒教的一切罪恶归之于荀子,并明引夏曾佑之言以为立论的依据,这明明是承继了晚清梁启超、谭嗣同、夏曾佑等人的"排荀"运动。[36]而谭氏的《仁学》则把这一"排荀"的观点发展到了极端。梁启超告诉我们:

> 嗣同……对于中国历史,下一总批评曰:"二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也;惟大盗利用乡愿,惟乡愿工媚大盗。"[37]当时谭、梁、夏一派之论调,大约以此为基本,而嗣同尤为悍勇……[38]

这是《仁学》典范的一个重要的构成部分,一直流行到五四的前夕。例如李大钊在1916年5月所写的《民彝与政治》一篇长文便根据《仁学》的观点,重申"大盗与乡愿交为狼狈、深为盘结"之说[39],甚至迟至1919年1月底,他还在《每周评论》上发表了《乡愿与大盗》的短评[40],这已在他欢呼《Bolshevism的胜利》的三个月之后了。这时李大钊已成为马克思主义的信徒,但他对于中国历史的见解却依然没有跳出谭嗣同的典范。他关于马克思主义的系统解说——《我的马克思主义观》——发表在1919年5月号和11月号的《新青年》上。[41]

对这一思想史的观察可以使我们认识到中国纲常观念的解体是经过了一段酝酿时期,才臻于成熟的,并不是在五四时代忽然有几个人出来大声呵斥,三纲五伦的系统便立刻崩溃了。但五四确是一个

"重新估定一切价值"的时代,因为文化的各方面恰好都在发生变化,而且互相影响。这里我们要特别提到文学革命的重要作用。前面已指出,陈独秀在《新青年》上抨击传统伦理,其事尚在文学革命兴起之前,吴虞有关反儒家的一系列论文,虽发表的时间与胡适的《文学改良刍议》和陈独秀的《文学革命论》相先后,但撰写则尚在其前[42]。而陈、吴等的论文仍用的是文言,流传和影响也都有限。但从1918年起,白话文开始风行,所谓"打倒孔家店"的运动便在全国范围内展开了。鲁迅的《狂人日记》(《新青年》,四卷五号,1918年5月15日)在当时青年一代的心理上所激起的震荡,我们今天已很难想象了。《狂人日记》写道:

> 我翻开历史一查,这历史没有年代,歪歪斜斜的每叶上都写着"仁义道德"几个字。我横竖睡不着,仔细看了半夜,才从字缝里看出来,满本都写着两个字是"吃人"。[43]

鲁迅用新文学的笔触揭露纲常名教残酷性的一面,其感人的力量远比陈独秀、吴虞等人的正面攻击为深切。(《狂人日记》写"妹子是被大哥吃了",当然是象征女子在家庭中所受的压迫。)吴虞在读了《狂人日记》之后也深受感动,特别在1919年8月写了一篇《吃人与礼教》,举出中国史上许多记载来证实鲁迅的控诉。[44]从此"礼教吃人"便成为五四时代一个最著名的口号了。十七年后(1935年)鲁迅为《中国新文学大系·小说二集》写序,提到《狂人日记》时,说它"意在暴露家族制度和礼教的弊害"[45],这自然是可信的自白。但是《狂人日记》说中国历史满本都写的是"吃人"两个字,这句话的含义却已远远超出了"家族制度和礼教",而涵盖了全部中国文化的传统。所以客观地说,五四反传统的基调是在鲁迅的笔下决定的。

白话文学扩大了五四时代的纲常批判，还可以从北京大学的学生傅斯年（孟真）、罗家伦等所创办的《新潮》月刊（1919 年 1 月创刊）得到印证。这是一个全部用白话文为媒介的杂志，在"重新估定一切价值"的运动上发挥了巨大的作用。据罗家伦在三十一年后（1950 年）回忆：

> 民国七年孟真和我，还有好几位同学，抱着一股热忱，要为文学革命而奋斗。于是继《新青年》而起，组织"新潮社"，编印《新潮》月刊，这是在这个时代中公开主张文学革命的第二个刊物。我们不但主张而且实行彻底的以现代人的语言来表达现代人的思想，所以全部用语体文而不登载文言文。我们主张文学的任务，是以人生的表现与批评，应当着重从这个方面去使文学美化和深切化，所以我们力持要发扬人的文学，而反对非人的文学与反人性的文学。我们主张学术思想的解放，打开以往传统的束缚，用科学的方法来整理国故。我们推广这种主张到传统的社会制度方面，面对固有家族制度和社会习惯加以批评。我们甚至于主张当时骇人听闻的妇女解放……我们主张的轮廓与《新青年》主张的范围，相差无几。我们天天与《新青年》的主持者相接触，自然彼此间都有思想的交流和相互影响。不过当时的一般人看来，仿佛《新潮》的来势更猛一点，引起青年们的同情更多一点。《新潮》的第一卷第一期，复印到三版，销到一万三千册，以后也常在一万五千册左右，则声势不可谓不浩大。[46]

《新潮》在攻击传统社会制度方面的勇猛激烈，可以从傅斯年在创刊号发表的《万恶之原》见其一斑。傅文把传统的中国家庭称为"万恶之原"，在当时也是一个很猛烈的口号。[47] 傅斯年的基本论点

是一切“善”都从“个性”发出来，而中国的家庭则是破坏“个性”的最大势力，所以是“万恶之原”。他在文章快要结束时更咬牙切齿地说：

> 更有那些该死的论(伦?)理家，偏讲那些治家格言、齐家要旨。请问成天齐家去，还能做什么事？况且家是齐得来的吗？又有人说，这是名教，不可侵犯；还有人说，什么“名教罪人”、“名教罪人”，不可不小心的。其实名教本是罪人，哪有不名教的罪人，名教本是杀人的，哪有不杀人的名教。[48]

这篇文章是很有影响的，同年(1919年)7月13日李大钊便在《每周评论》上写了一篇《万恶之原》的短评，作为一种呼应。他也认为“中国现在的社会，万恶之原，都在家族制度”[49]。甚至迟到1951年熊十力还在用力地发挥这一论点。他在“与梁漱溟”的一封信上说：

> 其实，家庭为万恶之源、衰微之本，此事稍有头脑者皆能知之、能言之，而且无量言说也说不尽。无国家观念、无民族观念、无公共观念，皆由此。甚至无一切学术思想亦由此……有私而无公，见近而不知远，一切恶德说不尽。百忍以为家，养成大家麻木、养成掩饰，无量罪恶由此起。[50]

一位自由主义者、一位马克思主义者和一位新儒家——这是中国20世纪三个互相排斥的思想流派——都异口同声地说中国的家族制度是“万恶之原”，这也许要算是中国现代思想史上的一个奇迹。但由此也可见五四反传统的声势多么猛烈，中国知识界的价值观念真正经历了一场革命性的变化。

以《新青年》和《新潮》为中心的文学革命和纲常批判终于激起社会上守旧派的反击。1919 年 3 月 18 日北京《公言报》刊出了一篇报道，题目是《请看北京学术界思潮变迁之近况》。在叙述了陈独秀、胡适等人所领导的新思潮和其他学派的活动之后，记者在结尾时说：

> 唯陈、胡等于新文学之提倡，不第旧文学一笔抹杀，而且绝对地菲薄旧道德，毁斥伦常，诋诽孔、孟。并且有主张废国语而以法兰西文学为国语之议，其卤莽灭裂，实亦太过。[51]

这位《公言报》记者的偏见是很明显的，而且事实也多歪曲。紧接在这篇报道之后，同一天的《公言报》也刊出了那篇最有名的《林琴南致蔡孑民书》。林纾对蔡元培领导下的北京大学提出了两点最严厉的指责：第一，“覆孔、孟，铲伦常”；第二，“尽废古书、行用土语为文字”。蔡元培的《答林琴南书》对这两点都作了有力的反驳。蔡氏的答书是中国现代教育史和思想史上一篇重要的文献，限于篇幅，这里不能讨论[52]。《公言报》和林纾的强烈回响说明了一项重要的事实，即五四前夕纲常批判和文学革命彼此支援，已经在社会上发生普遍的影响；白话文的流行使纲常批判如虎添翼，因为它是可以雅俗共赏的。林纾特别把这两件事同时提出来不是没有缘故的，因为他所认同的主要价值已受到最严重的威胁了。

林纾的愤怒起于他深信北京大学师生“覆孔、孟，铲伦常”之举足以败坏人心，使“中国之命如缕丝”。从此以后，五四运动破坏了中国的旧道德，几乎成了保守主义者的共同看法。1920 年前后，四川有一个 19 岁的女子杀了她的残废丈夫，四川法院判了她 15 年的监禁。北京司法部认为判罪太轻，把原审法官交付惩戒。当时法官惩戒委员会的会长便大骂北京大学的教授，说他们提倡打倒礼教影响了四

川的法官,因此才造成这次的宽纵。[53]这是责难五四新思潮的一个典型的例子。那么,五四对于传统伦理秩序究竟发生了多大的负面影响呢?这种影响又具体表现在什么地方呢?这一类的问题目前还不能有比较准确的答案,因为资料和研究两俱不足,这里只能略作一点推测。

1917年,严复曾对当时婚姻习惯的变迁有如下的观察:

> 今日一知半解之年少,莫不以迟婚为主义者。看似于旧法有所改良,顾细察情形,乃不尽尔。盖少年得此可以抵抗父母夺其旧有之权,一也。心醉欧风,于配偶求先接洽,既察姿容之美恶,复测性情之浅深,以为自由结婚之地,二也。复次,凡今略讲新学少年,莫不以军国民自居,于古人娶妇所以养亲之义,本已弃如涕唾。至儿女似续,尤所不重。则方致力求进之顷,以为娶妻适以自累,且无端假不知谁氏女子,以一与之商终身不二之权利,私计亦所不甘,则何若不娶单居。他日学成,幸而月有百金以上之入,吾方挟此遨游,脱然无累……孰与挟一伉俪,而啼寒号饥,日受开门七件之累乎?此其三也。用此三因,于是今之少年,其趋于极端者,不但崇尚晚婚,亦多傫然不娶。[54]

这封信写在五四新文化运动发端之际,陈独秀、胡适等人的影响还没有开始。严复所描写的情况好像已流行多年,大概起于清末民初之际。这段话中透露出两个重要的事实:第一,这些"新学少年"在西方的影响(欧风)之下已开始要求谭嗣同所说的"自主之权",这一"自主之权"首先便表现在婚姻自由上面。第二,自主的先决条件是经济独立,因此这些"新学少年"在学成就业之前都不肯结婚。严复根据这两个事实来解释当时一部分"新学少年"晚婚甚至"不娶"的风

气，是相当可信的。我们从这两个事实更可以推断，到了民国初年，至少大城市中已出现了家族本位向个人本位转变的社会现象。无论就价值观念或经济状况说，青年人已颇有倾向于自立门户的了。我们虽无法确知这一现象普遍到什么程度，但它既已引起严复的关切，则至少不会是偶然的孤立事件。这一现象自然不能让五四的新思潮来负责，它毋宁构成了新思潮兴起的一种历史背景。严复在 1918 年提到夏曾佑（穗卿）和他的儿子夏元瑮之间的情形。他说：

> 穗卿……现在京师住兵马司中街，教育部尚有一二百元月薪。其子元瑮在大学校，月俸颇优，然其父无涉也。[55]

这是一个实例，说明了 20 世纪初中国知识界父子异居分财的情况。夏曾佑是清末新学的一位先驱，其子自然也是新学出身，且其时已在大学任教。严复的口气似乎责备夏元瑮在父子之道方面有所不足，但无论真相如何，这种父子关系也绝不可能是五四新思潮所造成的。相反，这个例子可证明五四时代中国的家族制度事实上已发生变化。

严复所批评的现象大概以北京为限，让我们再举四川成都为例。据李璜的回忆，自清末川江下游轮船行驶之后，与外省交往日趋便利，新的观念也随之涌入四川，使成都的土风土习都为之一变。他说：

> 青年知识分子在清末民初，敢违亲旨，而私自逃往上海、北京读书者，在成都，已成为风气。那一时期，不但父兄之教不严，子弟之率不谨，而且父子之间，因思想冲突，而引起家庭纠纷，即后来之所谓“家庭革命”，也已喧腾众口，认为是人伦大变的。[56]

李璜还记述了他所亲见的吴虞在1910年因和他的父亲打架而对簿公堂的故事。由于名教下的舆论偏袒父亲,吴虞竟印发传单暴露他的父亲在家中的种种丑行。这便是五四时代“打倒孔家店”的起源。[57]最后,李璜告诉我们,“家庭革命”这个名词,远在五四的八九年以前便已在成都流行了。这个例子说明,清末商业的发展(长江轮船)把新观念带到了成都,终于引发了“家庭革命”。

古人说,一叶落知天下秋,上面所引北京、成都两处的事例虽不完备,但已足以说明中国伦理秩序的解体早在清末民初便开始了。西方经济和思想的入侵则是导致此一解体的主要力量。陈寅恪在《王观堂先生挽词序》上说得很透彻:

> 吾中国文化之定义,具于《白虎通》三纲六纪之说,其意义为抽象理想最高之境,犹希腊柏拉图所谓idea者。若以君臣之纲言之,君为李煜亦期之以刘秀;以朋友之纪言之,友为郦寄亦待之以鲍叔。其所殉之道,与所成仁,均为抽象理想之通性,而非具体之一人一事。夫纲纪本理想抽象之物,然不能不有所依托,以为具体表现之用;其所依托以表现者,实为有形之社会制度,而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易,则依托者亦得因以保存……近数十年来,自道光之季,迄乎今日,社会经济之制度,以外族之侵迫,致剧疾之变迁;纲纪之说,无所凭依,不待外来学说之掊击,而已消沉沦丧于不知觉之间;虽有人焉,强聒而力持,亦终归于不可救疗之局。[58]

陈寅恪此说虽颇带社会经济决定论的色彩,但是如果仅仅用来解释三纲六纪的解体,则显然是有效的。以通常的事理推之,帝制消失之后,君为臣纲之说自然无所依托;父权与夫权制度崩溃之后,父

子、夫妇两纲也失去了依据。大家族制度瓦解之后，六纪中诸父、兄弟、族人、诸舅四纪便不免名存实亡；学校制度变革之后，“师长有尊”的观念已失去普遍的意义；整个社会结构变迁之后，朋友之纪也不可能维持“货则通而不计，共忧患而相救，生不属，死不托”那样高的理想了。

我们在上面讨论了传统伦理秩序的解体与社会经济制度的变迁密切相关，不尽出于思想的影响，而且早就始于五四之前。但这并不是否认五四在这一方面的巨大作用。根据历史资料，我们现在可以把这个作用比较具体地归纳成两点：第一，19 世纪末叶以来，许多人早已在思想上或实际生活上不断冲击着名教纲常的堤防。由于这些冲击是个别的、孤立的、断断续续的，所以它们仅造成了一些缺口，整个堤防依然存在。五四新思潮的作用则是把这个堤防全面冲破了。但如果不是堤防已先有缺口，恐怕五四的反名教运动也未必能那么轻易而迅速地取得成功。第二，五四新思潮的另一个重要作用是使反抗名教纲常完全合法化了。在五四以前，反抗名教纲常的事件也时时有之（事实上，在历史上也没有断过），但反抗者的结果照例是很悲惨的，他们从此在社会上为人所不齿。五四以后则不同了，反抗者所得到的同情远比谴责为多，而且同情的一方代表了正流，谴责的一方则成了逆流。以吴虞为例，他在辛亥之前打伤了父亲，被父亲控告他忤逆不孝后，官司虽以和解结束，然而他从此在成都不理于众口。最后成都教育界更宣布他为“名教罪人”，并取消了他的教员资格。他只有仓皇出川了。然而到了五四前夕，他在《新青年》发表了许多批判名教纲常甚至“非孝”的文字，不但不再受责难，反而赢得了“四川省只手打倒孔家店的老英雄”的称号。“名教罪人”这时已成为一个被嘲弄的名词，再也没有阻吓人的力量了。正如傅斯年所说的“名教本是罪人，哪有不名教的罪人”。中国人的价值观念已彻底改

变了。

五四对于名教纲常的冲击自然是巨大的。1919 年 5 月 4 日的学生运动爆发以后,半年之内中国便出版了 400 种白话报刊。[59] 新思潮因此也传布到全国各地。中国小学正式有男女同学和大学招收女生也都是在五四以后才开始的。1922 年全国受高等教育的女子,除教会学校外,已有 665 人。这是五四时代提倡"妇女解放"的一项重要成就。[60]

但是以中国之大,五四新思潮究竟冲击了多少传统的大家庭,以致导发了"家庭革命",则至今还是一个无法回答的问题。首先我们必须指出,首当其冲的主要是城市中受过教育的中上层社会,包括知识分子和工商阶层;其次,大概靠近交通要道的农村中的乡绅地主家庭也不免受到波及,如果这些家庭有子女在城市读书的话。至于绝大多数不识字的农民,我们还不知道有过受五四影响而发生"家庭革命"的实例。小说家、戏剧家写暴露大家庭黑暗的作品也都是以中上层社会为背景。而且即使是中上层的社会,也并不是所有大家庭的子女都被名教纲常压迫得喘不过气来,以致人人都非反叛不可。萧公权的经验提供了一个相反的例子,他的父母都死得很早,但他的成长反而得力于旧式大家庭的制度。他晚年回忆说:

> 一个人的性格和习惯一部分(甚至大部分)是在家庭生活当中养成的。上面提到的尊长和弟兄在不同时间、不同环境、不同方式之下,直接地或间接地、有意地或无意地,给予我几十年的"家庭教育",奠定了我向学及为人的基础。五四运动的健将曾经对中国旧式家庭极力攻击,不留余地。传统家庭诚然有缺点。但我幸运得很,生长在一个比较健全的旧式家庭里面。其中虽有不能令人满意的地方,父母双亡的我却得着"择善而从"的机

> 会。因此我觉得“新文化”攻击旧家庭有点过于偏激。人类的社会组织本来没有一个是尽善尽美的，或者也没有一个是至丑极恶的。“新家庭”不尽是天堂，旧家庭也不纯是地狱。[61]

这是一个亲历了新旧文化交替的人的持平之论。不用说，“比较健全的旧式家庭”在五四前后依然是存在的。总之，在过渡时代，每个人的早年遭遇不一样，因此对于旧式家庭的感受也因人而异。五四健将批判旧家庭制度特别激烈的往往有个人的背景，吴虞即是一例。傅斯年写《万恶之原》和顾颉刚写《对于旧家庭的感想》(《新潮》)也都曲折地反映了个人的遭遇[62]。由于只有受了委屈的人才会呐喊，而没有痛苦经验的人则保持缄默，所以在五四时我们往往只听到前者的声音。我们似乎也不宜把五四反名教纲常在实际生活中所发生的作用估计得过高。“家庭革命”的泛滥，以全中国的范围来说，恐怕还是有限度的，虽然它在新文化运动中的主流地位不容置疑。

最后，我愿意再举通俗文化中的一个例子，以说明五四纲常批判的影响并不如一般想象中那样无远弗届。1917 年，陈独秀在北京神州学会讲演，曾指出：

> 一般社会应用的文字，也还仍旧是君主时代的恶习。城里人家大门对联，用“恩承北阙”、“皇恩浩荡”字样的，不在少处。乡里人家厅堂上，照例贴一张“天地君亲师”的红纸条。讲究的还有一座“天地君亲师”的牌位。这腐旧思想布满国中。所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。[63]

当时正离袁世凯帝制的失败不久，而再过两个月(7 月 1 日)便是

张勋的复辟，所以陈独秀特别关心民间的旧思想对于国体有不良的影响。其实，“天地君亲师”这五个字非常简单扼要地表现了中国一般人的价值系统。如果把这五个字仅仅看作是君权的护符，那便不免过于低估它的意义了。吴虞在《读荀子书后》一文中也专门讨论过这五个字的起源。他说：

(《荀子》)《礼论篇》曰：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故上事天，下事地，尊先祖而隆君师。是礼之三本也……”此实吾国“天地君亲师”五字牌之所由而立。[64]

吴虞的溯源工作是不错的，但他的评论仍偏重在君主政体和家庭制度互相依附上面，而一切归咎于儒家思想。先师钱宾四先生晚年也谈到这五个字。他说：

“天地君亲师”五字，始见荀子书中。此下两千年，五字深入人心，常挂口头。其在中国文化、中国人生中之意义价值之重大，自可想象。[65]

我觉得钱先生从中国文化、中国人生的传统上去认取这五个字的意义与价值，其观点是较为全面的。记得在钱先生逝世前的两三年，有一次在素书楼谈话，他曾问我这五个字连成一句，悬挂在家家户户的厅堂上究竟是什么时候开始的。我当时说，我还没有在正式文献中——包括笔记和小说——发现过这五个字。不过据我的推测，大概不会太早，应该是在清代才流行的。两年前我读《容肇祖

集》,偶然发现容氏所引清初廖燕(1644—1705)《续师说》一文中有下面这一段话:

> 宇宙有五大,师其一也。一曰天;二曰地;三曰君;四曰亲;五曰师。师配天地君而为言,则居其位者,其责任不綦重乎哉![66]

看廖燕的语气,"天地君亲师"为宇宙"五大"已是当时流行的观念,也许其起源还可上溯到明代。但是从廖燕不厌其烦地顺序列举这五个字的情况来说,则此五字此时恐尚未普遍在民间悬挂(参看附录《谈"天地君亲师"的起源》)。

这五个字,两千多年来深入中国人心中是不成问题的,但是其中"君"、"亲"两个字的次序则是有争论的。依《荀子》的原文说,先祖应该在先,君师为连类应该在后。而且据近人研究,从魏晋到南朝这三百多年间,礼家的持论大致都是以父在君先,一直要到唐初,由于唐太宗的干预,才勉强纠正了过来。[67]但问题尚不止此,唐代儒家定丧服制度,父仍重于君。[68]可见帝王的权威并不能完全压住礼学专家之间的公论。这样看来,"天地君亲师"五字的决定版大概确是明清时代君权空前高涨下的产品,但通二千余年以观,其意义则决不能简单地解释成专为便于帝王专制而设。无论君、亲的先后怎样安排,过去中国民间确信宇宙间有此五大价值。正由于民间接受了这个系统,五四时代陈独秀、吴虞的大声疾呼并不能立刻把这个观念"完全洗刷得干干净净"。对日抗战期间(1937—1945),我在安徽潜山的乡下住了整整八年,每年正月初一,许多人家都用红纸写五个大字悬挂在中堂上。不过这五个字已换了其一,即"天地国亲师"。这当然是因为民国时代无"君"了。这一字之易象征了现代化,然而宇宙五大

仍存则说明传统的价值观念也不是旦夕之间便能完全转化过来的。

总的来说,在中国现代史上,五四是价值观念转变的关键时代。这是由于知识分子自动自发并且有意识、有系统地进行了"重新估定一切价值"的巨大努力。五四的知识分子不但彻底冲击了传统的价值系统,而且也引进了许多新的价值,如民主、科学、自由、人权之类。这些新的价值为什么在七十多年之后仍然是中国大陆上知识分子追求的目标,我们在这里已不能讨论了。五四以来新价值尽管名目繁多,但从根源上说,都可以归系到一个中心价值上,即个人的自作主宰;这是从谭嗣同、梁启超到蔡元培、早期的鲁迅[69]和陈独秀、胡适等所共同提倡的。然而这绝不是说,他们所向往的是西方式的个人主义,而置国家民族的大群于不顾。相反,他们都是在建立新的群体秩序这一大前提之下,倡导个性解放、个人自主的。中国文化的传统本偏于群体论——今天西方人称之为 communitarianism,与西方近代主流文化之偏于个体论(individualism)恰成鲜明的对照。五四的领袖虽然鼓吹西方文化,但是由于他们自幼受中国传统的熏陶,毕竟摆脱不掉那根深蒂固的群体意识。胡适一向被人看作是个人主义者,但是我们只要一读他的《不朽——我的宗教》和《非个人主义的新生活》两文(都收在《胡适文存》第一集第四卷),便不能不修改这个流行的误解。《胡适的日记》[70]第八册"民国十八年四月廿七日"(1929 年)条写道:

> 傅孟真说:孙中山有许多很腐败的思想,比我们陈旧多了,但他在安身立命处却完全没有中国传统的坏习气,完全是一个新人物。我们的思想新,信仰新;我们在思想方面完全是西洋化了;但在安身立命之处,我们仍旧是传统的中国人……孟真此论甚中肯。

这是很深刻的自我解剖,其含义是丰富的,所谓"安身立命之处"

即是现代西方人所说的“终极关怀”(ultimate concern),也就是价值的根源。

陈独秀一生尤其负天下重谤,好像他是破坏一切秩序的人。但是他在1921年6月1日出版的《新青年》上发表了一篇《青年的误会》,让我摘引几句在下面:

> 教学者如扶醉人,扶得东来西又倒。现在青年的误解,也和醉人一样……你说不可埋头读书,把社会公共问题漠视了,他就终日奔走运动,把学问抛在九霄云外。你说婚姻要自由,他就专门把写情书寻异性朋友做日常重要的功课。你说要打破偶像,他就连学行值得崇拜的良师益友也蔑视了。你说学生要有自动的精神、自治的能力,他就不守规律、不受训练了。你说现在的政治法律不良,他就妄想废弃一切法律政治。你说要脱离家庭压制,他就抛弃年老无依的母亲。你说要提倡社会主义、共产主义,他就悍然以为大家朋友应该养活他。你说青年要有自尊底精神,他就目空一切,妄自尊大,不受善言了……长久这样误会下去,大家想想,是青年进步还是退步呢?[71]

这时离他创建中国共产党只有一个月了,但我们能说他的意识深处已完全洗净了传统的价值观念吗?

从五四到1949年之间,中国社会上的价值观念一直在自然的转化之中,没有再发生突破性的变动。但中国在二三十年代,先是因西方势力(主要是英国)的横行而激发了民族意识,稍后更由于日本军国主义的逼迫而亡国的危机一天比一天深化,群体的存在问题终于淹没了个体自主的问题。胡适在1933年曾将中国现代的思想发展划分成两个阶段:从梁启超到《新青年》,大致是侧重个人的解放;

1923年以后，中国思想进入“集团主义”(collectivism)时代，“无论为民族主义运动，或共产革命运动，皆属于这个反个人主义的倾向”[72]。胡适以1923年为分水岭当然是因为第二年便是国民党改组，“一党专政”、统一思想的格局在中国成立了。一个以“革命”为借口的新“名教”已大有继传统名教而起的趋势。[73]

从社会史的观点看，五四以后中国传统的民间社会正开始向现代的公民社会转化；中国人的价值观念也在随着这个转化而不断地调整。假以时日，社会结构和价值意识之间的互动也许能在中国创造出一个新的局面。这一过程必然是缓慢的，因为价值意识一方面渊源于传统，一方面植根于生活的实践，不是少数人可以凭空创造而强加于整个社会的。只要社会本身有其相对的独立性——相对于国家(state)的权利而言，价值观念的变迁也自然会找到它自己的途辙。

如果中国的民间社会和价值观念没有经过近百年来的巨变，现在会变成什么样的情况呢？这个问题在40年前是无法回答的。但是今天我们可以说：看看台湾和香港这两个未经革命暴力洗礼的地区。我并不是说，这两个地区已达到了理想的境地。相反，这两地都各有其问题，在价值观念的调整方面更是困难重重，而且新的困扰还在不断出现。不过无论如何，这两地价值观念的变迁告诉我们：传统和现代并不是在每一方面都必然是势不两立的。现代化有时反而需要借助于传统中的健康力量。在传统与现代长期的互相激荡之下，这两地的富有中国情味的价值系统都已具有多元和开放的性格。群体和个体之间的永恒紧张可以时时通过多元的、开放的价值观念而得到一种暂时的缓和。这种新价值系统不能保证社会不发生问题甚至危机，但它可以在发生问题或危机时提供比较合理的解决方式。

1992年7月10日完稿

附：

谈“天地君亲师”的起源

1937年抗日战争爆发之后，我随伯父一家从安庆移居祖籍——潜山县的官庄乡，一直到九年以后（1946年夏天），我才重回城市。这九年的乡居在我个人的生命史上是一个很重要的阶段。我虽然因此而失去了受现代学校教育的机会，但却能在前现代的社会和文化中度过童年和少年时代，亲身体认到中国传统的内在意义。现在回想起来，不能不说是一种特殊的幸运，因为这种直接从生活体验中得来的知识，绝不是任何书本上可以获得的。如果我今天对中国传统的价值观念还有一点真切的了解，那便是受了这九年乡居生活之赐。

我这样说，是因为我的故乡——潜山官庄——是一个十足的穷乡僻壤，当时和现代文化是处于完全隔绝的状态。我相信我当时所见到的官庄乡，和一两百年以前的情况并没有本质上的差异，不过更衰落、更贫困而已。在精神面貌上，官庄几乎相当完整地保持了中国的传统；这里没有新式学校，偶尔有一两处私塾，教的也还是《三字经》、《古文观止》、《四书》之类的东西。通俗化的儒、释、道仍然支配着乡人的信仰和行为。最具有讽刺意味的是陈独秀这位五四健将是怀宁人，怀宁和潜山是紧邻，但我第一次听到他的名字是因为有人说他写下了“父母有好色之心，无得子之意”这两句大逆不道的话（这当然是借用了王充的说法），又曾公开提倡“万恶孝为首，百行淫为先”。可见城市知识分子歌颂了几十年的五四新文化根本没有涉足我们的乡间。我现在写这篇谈“天地君亲师”的小文，种因便在五十多年前的乡居时代。

1938年的旧历年，我第一次看见伯父写大批的红纸春联，其中

有一个条幅是“天地国亲师”五个大字，那是贴在放祖先牌位的厅堂中间墙上的。伯父又向我解释，这五个字原来是“天地君亲师”，不过现在是民国时代，已没有皇帝了，所以“君”字改成了“国”字。这一字之改虽然也透露了一点“现代化”的痕迹，但整个价值系统的结构显然原封未动。这五个字正是五四前夕陈独秀所要彻底铲除的。他说：

> 一般社会应用的文字，也还仍旧是君主时代的恶习……乡里人家厅堂上，照例贴一张“天地君亲师”的红纸条。讲究的还有一座“天地君亲师”的牌位。这腐旧思想布满国中。所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。

我现在不准备讨论这五个字的文化意义，而愿意作一点历史探源的尝试，即“天地君亲师”的红纸条怎样开始在中国社会上流行起来的。五四时代那位号称“只手打倒孔家店的老英雄”吴虞曾对这个问题做过一点溯源的工作，他在《读荀子书后》中说：

> 《礼论篇》曰：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故上事天，下事地，尊先祖而隆君师。是礼之三本也……”此实吾国“天地君亲师”五字牌之所由而立。

从思想的实质说，“天地君亲师”确已包括在上引《荀子·礼论篇》之中，先师钱宾四先生也说：

“天地君亲师”五字,始见荀子书中。此下两千年,五字深入人心,常挂口头,其在中国文化、中国人生中之意义价值之重大,自可想像。

但这还不够解答这五个字究竟什么时候才变成红纸条,贴在厅堂上的。大概在钱先生逝世前的两三年,他也曾在素书楼问过我这个问题。我当时还没有注意到文字记载,只能说:也许不会太早,大概是从清代开始的。经钱先生这一问,我儿时的记忆一下子复活了,从此我便留心寻找文献上的根据。但这像大海捞针一样,是无从有计划地搜集的。最近一两年内,我在浏览文集、笔记之余,居然碰到了几条线索,虽然不完不备,不妨先写出来,以供有心人的继续考索。清初廖燕在《二十七松堂集》卷十一《续师说》中说:

宇宙有五大,师其一也。一曰天;二曰地;三曰君;四曰亲;五曰师。师配天地君而为言,则居其位者,其责任不綦重乎哉!

我所看到的《二十七松堂集》是日本柏悦堂文久二年(1862年)刊本,文末又有魏礼(和公,1629—1695)的评语:

“天地君亲师”五字为里巷常谈,一经妙笔拈出,遂成千古大文至文。

魏礼的评语尤其重要,他指出这五个字是“里巷常谈”,可见清初已颇为流行。则此五字连用不始于清代,也许要上溯至明代。然而我们还是不知道它在什么时候写出来供在厅堂上的。后来我终于在

张履祥(1611—1674)的著作中找到了一条明确的证据。张氏《丧祭杂说·序》云:

> 家礼祠堂之制则贵贱通得用之。乃吾乡千百家无一也。……惟家设一厨曰家堂,或于正寝之旁室置之,或悬之中堂而已……其稍知礼者,则立一主曰:家堂香火之神,或曰:天地君亲师,而以神主置其两旁。[74]

这就是后来陈独秀所见到的制度了。据《杨园先生全集》的《编年诗文目》,《丧祭杂说·序》成于崇祯庚辰十三年(1640年),则这个制度至少在明末已流行。但看张履祥的语气,还不是家家户户都立此五字的牌位或"红纸条"。

我们现在还不能确知"天地君亲师"起源的上限,但是我偶然发现了一条记载,可以证明它不能早于13世纪中叶。南宋的俞文豹在《吹剑三录》中说:

> 韩文公作《师说》,尽以师道自任,然其说不过曰:师者所以传道、授业、解惑也。愚以为未也。记曰:天生时、地生财,人其父生而师教之,君以正而用之。是师者固与天地君亲并立而为五。夫与天地君亲并立而为五,则其为职必非止于传道、授业、解惑也。[75]

《吹剑三录》俞序作于淳祐八年戊申(1248年),此文所引"记曰"出于何书尚待考,因为它和荀子之说及《国语·晋语》"民生于三"之说都不同。但俞氏无疑是最早提出"师"与"天地君亲"当并列而为五之一人。此时"天地君亲师"不但未成为制度,而且也还没有形成"里

巷常谈”。这是可以断言的。

最后,我要补充一句,魏礼说“天地君亲师”是“里巷常谈”确是一针见血的话。这五个字是在民间逐渐发展出来的,而且重点也未必一定放在“君”上面。俞文豹所特尊的其实是“师”。《水浒传》宋江在将吃“板刀面”时也说:“因为我不敬天地,不孝父母,犯下罪责”(金圣叹批改本第三十六回),便包括“天地亲”三者。林冲火并王伦之后,要吴用坐第二把交椅,说“学究先生在此,便请做军师”,这也是“尊师”的明确表现。可见宇宙五大,梁山泊已承认其四了。今天无论研究中国的上层文化或民间文化,“天地君亲师”所代表的价值系统还是值得我们注意的。

注 释

[1] 《汪梅翁乙丙日记》,卷二,台北:文海出版社影印本,94—95页。

[2] 《汪梅翁乙丙日记》,卷二,76页。

[3] 《汪梅村先生文集》,卷十二,台北:文海出版社影印本,493页。

[4] 《汪梅翁乙丙日记》,卷二,74页。

[5] 魏源:《默觚下·治篇一》,见《魏源集》,36—37页,北京:中华书局,1976。

[6] 魏源:《默觚下·治篇一》,见《魏源集》,45页。

[7] 《汪梅村先生文集》,卷四,184页。

[8] 《临川先生文集》,卷三十二,355页,北京:中华书局,1959。

[9] 谭嗣同:《仁学·八》,见《谭嗣同全集》(下),299页,北京:中华书局,1981。

[10] 谭嗣同:《仁学·三十七》,见《谭嗣同全集》(下),348—349页。

[11] 《谭嗣同全集·附录》,553页。

[12] 《翁文恭公日记》“光绪二十三年丁酉,三月廿七日”条,见《谭嗣同全集·附录》,560页。

[13] 《谭嗣同全集》(下),289—290页。

[14] 关于谭嗣同的宗教思想,可参看张灏《烈士精神与批判意识》,台北:联经,1988。

[15] 谭嗣同:《仁学》,见《谭嗣同全集》(下),337 页。

[16] 谭嗣同:《仁学·三十八》,见《谭嗣同全集》,349—350 页。

[17] 谭嗣同:《仁学·三十八》,见《谭嗣同全集》,351 页。

[18] Hu Shih, *The Chinese Tradition and the Future* , in *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation*, *Report and Proceedings*, University of Washington, 1960, p.20.

[19] 王国维:《静安文集》,《海宁王静安先生遗书》本,1700—1701 页,台北:商务印书馆,1976。

[20] 《谭嗣同全集》(下),459、461 页。

[21] 关于《治心免病法》一书原本及中译经过,可看张灏《烈士精神与批判意识》,65—66 页。

[22] 见王国维 1898 年 9 月 26 日《致许同蔺》札,收在吴泽主编的《王国维全集·书信》,17—18 页,北京:中华书局,1984。

[23] 梁启超:《饮冰室合集》,专集之四,12—13 页,北京:中华书局,1989 年重印本。

[24] 梁启超:《饮冰室合集》,专集之四,36 页。

[25] 光绪二十八年四月黄公度《致饮冰室主人书》,见丁文江、赵丰田编的《梁启超年谱长编》,274 页,上海:上海人民出版社,1983。

[26] 胡适:《四十自述》,57 页,台北:远流出版公司,1986。

[27] 见《青年杂志》,1916 年正月号,3 页。

[28] 陈东原:《中国妇女生活史》,368—369 页,台北:商务印书馆重印本,1975。

[29] 《青年杂志》,第一卷,第六号,1916 年 2 月 15 日,4 页。

[30] 《新青年》,第二卷,第三号,1916 年 11 月 1 日,1—5 页。

[31] 《新青年》,第二卷,第四号,1916 年 12 月 1 日,1—7 页。

[32] 《青年杂志》,第一卷,第四号,1915 年 12 月 15 日,1—2 页。

[33] 《新青年》,第二卷,第六号,1917 年 2 月 1 日。

[34] "唐俟"是鲁迅的另一笔名,此文后来收入《坟》,见《鲁迅全集》,第一卷,103—115 页,北京:人民文学出版社,1973。

[35] 《新青年》,第三卷,第一号,1917 年 3 月 1 日。

[36] 梁启超:《清代学术概论》,138—139 页,上海:商务印书馆,1921。

[37] 《仁学》,《谭嗣同全集》(下)。

[38] 《清代学术概论》,152—153 页。

[39] 《李大钊选集》,44—45 页,北京:人民出版社,1959。

［40］《李大钊选集》，128页。

［41］《李大钊选集》，173—211页。

［42］参看《吴虞致陈独秀书》，载《新青年》，第二卷，第五号，1917年1月1日，“通信”栏，3—4页。

［43］《鲁迅全集》，第一卷，281页。

［44］《吴虞文录》，上海：东亚图书馆，1921，63—73页。

［45］《鲁迅全集》，第六卷，242页。

［46］罗家伦：《元气淋漓的傅孟真》，转引自傅乐成《傅孟真先生年谱》，13—14页，台北：传记文学出版社，1969。

［47］辛亥革命前十年已有革命者力主摧毁家庭，并提出“盖家也者，为万恶之首”的论断，不过这些政论文字影响有限，并没有延续到五四时代。参看李文海、刘仰东《近代“孝”的观念的变化》，见《中华文化的过去、现在和未来》，222—223页，北京：中华书局，1992。

［48］傅斯年：《傅孟真先生集》，第一册，上编，丙：“社会问题”，5页，台北：台湾大学发行，1952。

［49］《李大钊选集》，227页。

［50］熊十力：《中国文化散论》——《十力书简》选载，见《中国文化与中国哲学》，6—7页，深圳：深圳大学国学研究所，1987。

［51］周作人：《知堂回想录》（上），340页，香港：三育图书文具公司，1970。

［52］林、蔡两封信的全文见《五四运动文选》，222—230页，北京：生活·读书·新知三联书店，1959。

［53］胡适：《悲观声浪里的乐观》，见《胡适论学近著》，504页，上海：商务印书馆，1935。

［54］《严幾道与熊纯如书札节录》，第五十四，见《严幾道晚年思想》，105—106页，香港：崇文书店影印本，1974。

［55］《严幾道与熊纯如书札节录》，第六十二，见《严幾道晚年思想》，120页。

［56］李璜：《学钝室回忆录》，11—12页，台北：传记文学出版社，1973。

［57］关于吴虞的“家庭革命”，现有《吴虞日记》（成都：四川人民出版社，1984）提供了第一手的资料。请参看小野和子《五四时期家族论の背景》，第三章，第一节，67—86页，京都：同朋社，1992。

［58］《寅恪先生诗存》，见《寒柳堂集·附录》，6—7页，上海：上海古籍出版社，1980。

［59］可看 Chow Tse-tsung，*The May Fourth Movement*，*Intellectual*

Revolution in Modern China ,Harvard University Press, 1960, pp.176 —182。

[60] 陈东原:《中国妇女生活史》,387—392 页。

[61] 萧公权:《问学谏往录》,13 页,台北:传记文学出版社,1972。

[62] Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment*, *Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of* 1919, University of California Press, 1986, pp. 110—112.

[63] 陈独秀:《旧思想与国体问题》,载《新青年》,第三卷,第三号,1917 年 5 月 1 日,3 页。

[64] 参看《新青年》,第三卷,第一号,1 页。

[65] 钱穆:《晚学盲言》(上),377 页,台北:东大图书公司,1987。

[66] 《容肇祖集》,667 页,济南:齐鲁书社,1989。

[67] 参看唐长孺《魏晋南北朝君父先后论》,见《魏晋南北朝史论拾遗》,233—248 页,北京:中华书局,1983。

[68] 参看章炳麟《国学略说》,86 页,孙世扬校录,香港:寰球文化服务社,1972。

[69] 如《文化偏至论》中即体现了这一点,见《鲁迅全集》,第一卷,《坟》,38—54 页。

[70] 《胡适的日记》,台北:远流出版公司,1990。

[71] 《新青年》,第九卷,第二号,"随感录"栏,2—3 页。

[72] 《胡适的日记》,第 11 册,"民国二十二年十二月二十二日"条。

[73] 参看胡适在 1928 年所写的《名教》一文,收在《胡适文存》,第三集,第一卷。

[74] 《杨园先生全集》,卷十八,348 页,台北:中国文献出版社影印本,1968。

[75] 《宋人劄记八种》,69—70 页,台北:世界书局辑,1963。

群己之间

——中国现代思想史上的两个循环

这次会议的主题是"当代中国人心目中的国家、社会和个人"。我想从一个特殊的角度来讨论这个主题，即以国家、社会代表"集体"的一端，而把个人(或个体)放在另一端。这样，我们便可以提出集体和个人之间的关系的问题，也就是中国传统语言中所谓群与己的问题。严复用"群己权界论"来翻译穆勒(John Stuart Mill)的《论自由》(*On Liberty*)便最早接触到这个问题。

但是我并不是想用"集体"和"个体"的二分法来简化国家、社会和个人之间的种种复杂的关系。我也不相信任何一个实际的社会，无论是传统的或现代的，东方的或西方的，可以简单地划分为纯集体主义或纯个体主义的形态。所以本文涉及集体主义或个体主义的概念时，都只有畸轻畸重之间的相对意义，而且也仅仅是为了分析上的方便。

中国文化传统　个人集体孰重

现代研究中国文化和历史的人往往会提出一个问题：中国的传统究竟是偏重于集体主义(collectivism)呢，还是偏重于个体主义

(individualism)? 这个问题并不容易答复。如果从古代思想史上看,中国确出现过集体主义的理论,也有过个体主义的主张。例如墨子的《尚同》、《商君书》中的《一教》显然属于集体主义的范畴,而杨朱的《为我》、庄子的《逍遥游》以至《吕氏春秋》中的《重生》、《贵己》等篇则代表了个体主义的一面。但是自汉代以来,在社会政治思想上占主流地位的是儒家。墨家几乎消失了,法家和道家虽然也偶有得势的时代,但通观二千年以来,毕竟是处于比较次要的地位。儒家确实不能简单地定位于集体主义或个体主义。

以原始的教义而言,儒家可以说是择中而处,即居于集体与个体的两极之间。从消极方面说,儒家既反对极端的集体主义,也排斥极端的个体主义。孟子"距杨墨"便清楚地表现了这一立场。从积极方面说,儒家虽然自孔子起即重视群体秩序,但并不抹杀人的个性。如孟子说:"物之不齐,物之情也。"又说:"人心不同,各如其面。"汉以后儒家大体上仍沿袭着这一"中庸之道",但由于它不断吸收其他学派的思想成分,以及受到不同时代的客观形势的激发,儒家立教的重点有时偏向于群体的秩序,有时偏向于自我的认识。最明显的,如汉代是大一统的时代,群体秩序最为重要,因此法家(韩非)的三纲说也走进了儒家的理论。又如宋明儒家的心性讨论,重点无疑是在"为己",这是受了道、释两家(尤其是禅宗)的长期挑战而产生的一种反响。即使是偏向"外王之道"的王安石也不能除外。他特别强调《论语》中"古之学者为己"的说法,所以他说:"为己有余,而天下之势可以为人矣,则不可以不为人。"王阳明学派把心性之学发展到最高峰,宋明儒学重个体的倾向因此也表露得最为明白。

在中国文化传统中　对个体价值的肯定

本文的主旨不在讨论传统思想中的群己问题,以上所作的概括不过是为现代的思想变迁提供一个历史的背景。因为离开了这一背景,我们便不容易说明为什么中国现代知识分子竟能在短短的七八十年中在集体和个体两极之间经历了两度循环。这个背景究竟对于我们有什么启示呢?我的看法是:正由于以儒家为主流的传统文化虽重视群体秩序而仍给个体的价值保留了一定的地位,因此近代思想家自谭嗣同、梁启超以后才能以较快的步伐冲破名教纲常的网罗,并建立起个人自主的意识。据胡适在三十年代初的估计,从《新民丛报》时代的梁启超到 1923 年,个体主义是中国思想界的主要倾向。1923 年以后,这一倾向才逐步为集体主义(革命或民族主义)所取代。这点为近代思想运动直接参与者所证明。从谭嗣同的《仁学》到五四运动前后,不过二十年的时间,个人自主解放的观念在新知识阶层中便已获得相当普遍的传播和接受。早期的陈独秀也是提倡个体意识的一个有力分子。总之,中国文化传统以至儒家内部也有肯定个体的成分,这种成分至少曾减少了中国知识分子对于西方个体本位的种种价值的抗拒力。《国粹学报》中的作者往往强调的民主、民权、自由、平等、社会契约等观念早已出现于中国古代的经典之中,这自然是一种幼稚的附会。但是附会之所以可能,则是由于中国传统中具有肯定个体价值的成分,如前所述。魏晋无君论、泰州王门,以及黄宗羲《明夷待访录》等特别受到《国粹学报》的宣扬,我们不难由此而略窥其中的信息。

但是我们也不能否认中国传统更重视群体的秩序,名教纲常便是它在这一方面的最极端的表现,而且和儒家结有不解之缘。现代

反传统、反儒家的中国知识分子主要即着眼于此。这个名教纲常的传统则为集体主义在现代中国的发展提供了历史条件。在现代中国思想史发展中,从打破旧名教的束缚、要求个人自主,到接受新名教、放弃个人自主,这是第一个循环圈。今天中国思想史正进入第二个循环圈,即打破新名教的束缚,再度要求个人自主。

现代的中国知识分子　往复于集体个体两极

现代中国知识分子为什么会这样快地在集体与个体的两极之间循环往复?这不是一个容易解答的历史问题,外缘因素和内在的文化因素都纠结在一起。外缘方面主要是中国这一集体所面临的危机,这大致相当于李泽厚先生所说"救亡"问题。而且个体自主的要求事实上由集体的危机所引发。关于内在的文化因素,这里只能提示一点,即中国传统游移于集体与个体之间,但对于两者的关系却没有清楚的界定。

个人、社会、国家都是西方近代的概念,传统的中国不存在这样的划分。在传统政治社会思想中,最有影响力的说法是《大学》所谓"修身、齐家、治国、平天下"。这似乎是从"己"逐渐步向"群"的推广。但《大学》是先秦晚期的文献,其中"家"、"国"、"天下"的观念都与后世有异。以汉以后的情形而言,"齐家"怎样能一跃而至"治国"已大成问题,以现代的情形说,则"修身、齐家"属于"私"的领域,"治国、平天下"则属于"公"的领域,其中有一道鸿沟更是越不过去的。无论是中国传统的群己关系论或现代西方关于个人、社会、国家的种种学说,中国学术思想界都没有机会从容讨论。我们对于所谓现代性的理解往往也徘徊于集体与个体的两极:在集体危机的时代我们不免以"富国强兵"为现代化的主要特征;在个体过分受压抑的时代,我们

也许又会以为"个人自主"才真正代表现代化。

今天西方不少思想家忧虑极端个体主义(特别是像美国所代表的)对于整体社会的损害,因而提出了所谓社群论(communitarian)的个人权利说。这当然是针对着西方个体主义的传统而发的。中国传统既非极端的个体主义型,也非极端的集体主义型,而毋宁近于社群式的。但这不过是说形态相近而已,绝不表示中国传统不存在非常严重的缺陷。怎样去发现传统的缺陷而予以现代性的调整,这是一个最重要的课题。无论如何,中国传统在理论方向上不趋极端,兼顾群体与个体,以获致一种平衡,则是甚为可取的。

五四运动与中国传统

五四运动有广、狭两种含义:狭义的五四是指民国八年(1919年)五月四日在北京所发生的学生爱国运动;广义的五四则指在这一天前后若干年内所进行的一种文化运动或思想运动。这一文化或思想运动,其上限至少可以追溯至两年以前(民国六年)的文学革命,其下限则大抵可以民国十六年(1927年)的北伐为界。本文所说的五四运动是专就广义而言的。

对于五四运动的研究和评论,向来都强调它"新"的一面,尤其是接受西方思想的部分。就五四以来的整个历史进程来看,这一强调无疑是有充分的根据的,因为五四在近代思想上的正面意义确在于此。至于它和中国旧传统的关系,则一般论者除了着眼于反传统,特别是反儒家这一点以外,其余便很少深涉了。本文将专就五四运动在思想方面和中国旧传统的关系略加疏解。但其目的并不在翻案,不过是要指出五四运动虽然以提倡新文化为主旨,而其中仍不免杂有旧传统的成分而已。

我们都知道,五四时代新文化、新思想的倡导者如陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅……这些人都出身于中国旧传统,对中国的旧学问都有相当的造诣,而且盖棺论定都或多或少在不同领域内对旧学有所贡

献。虽然他们之中，许多人都出国留学（美国或日本），直接或间接地受到了西方思想的冲击，但他们即使在国外的时期也不曾完全与旧学绝缘。最显著的，如胡适在美国写《先秦名学史》的博士论文，鲁迅与钱玄同则同时在东京向章炳麟问学。在这些人的青年时代，对他们思想最有影响的则是严复、康有为、谭嗣同、梁启超、章炳麟一辈人。其中康、章两人正是当时代表今古文经学的大师。不可否认的，五四运动的倡导者一方面固然受到前一时代学人所鼓吹的进化论、变法、革命等源于西方的社会政治思想的深刻而明显的刺激，但另一方面则在不知不觉中接受了他们对于中国传统的解释。因此，要分析五四与传统之间的复杂关系，我们便不能不上溯到清末民初的中国思想界。而康有为与章炳麟两人更是占据了中心的地位。因为撇开学术造诣的深浅不谈，只从思想上的影响来看，清末的康、章并立，很容易使我们联想到清初的顾炎武与黄宗羲，中叶的戴震与章学诚那种“双峰并峙，二水分流”的局面。这是清代学术思想史上非常有趣的现象。

但是当近代思想史进入五四的阶段时，康、章两人都已落在时代的后面，成为保守的象征了。康有为提倡孔教，与当时“打倒孔家店”针锋相对；章炳麟反对白话文，主张读经，也是和新思潮背道而驰。至于他们两人之间争辩得津津有味的今古文问题，除了极少数的专门学者之外，更是引不起一般青年知识分子的兴趣了。[1]因此之故，讨论五四运动的思想背景的人往往容易忽略康、章两人和新思想运动之间还有什么正面的关系。而事实上，进一步分析，对于新思想运动的风气，康、章都有其创始之功。首先，我们必须指出，今古文之争就其思想的内容言，在五四时代虽已成既陈刍狗，但由这一争论所激发出来的疑古辨伪精神却在五四以后得到了进一步的发展。中国传统在两千年中所逐步造成的庄严形象，开始被揭破了。据顾颉刚的

回忆，他的“古史辨”运动，即种因于早年从《国粹学报》上看今古文之争的文字，后来在民国九年（1920年）认识了兼通今古文的钱玄同，钱氏对他说：“我们今天，该用古文家的话来批评今文家，又该用今文家的话来批评古文家，把他们的假面目一齐撕破，方好显露出他们的真相。”这个近乎虚无主义的观点后来就变成顾氏辨古史的一个最重要的锐利武器了。[2]

不但五四运动打破传统偶像的一般风气颇导源于清末今古文之争，而且它的许多反传统的议论也是直接从康、章诸人发展出来的。康有为的“孔子改制考”一开头便是“上古茫昧无稽考”，说“夏殷无征，周籍已去”，甚至对后来五四时代很受推崇的崔述《考信录》他都说是“岂不谬哉！”[3]这也正是顾颉刚“层累地造成的中国古史”说的一个起点。[4]梁启超分析康氏《新学伪经考》和《孔子改制考》两书对思想界的影响共分四点，其中第三、第四两项都和五四的新思想运动有直接的关系。梁氏指出：

> 三、《伪经考》既以诸经中一大部分为刘歆所伪托，《改制考》复以真经之全部分为孔子托古之作，则数千年来共认为神圣不可侵犯之经典根本发生疑问，引起学者怀疑批评的态度。
>
> 四、虽极力推挹孔子，然既谓孔子之创学派与诸子创学派，同一动机，同一目的，同一手段，则已夷孔子于诸子之列。所谓“别黑白定一尊”之观念全然解放，导人以比较的研究。[5]

梁氏这些话是在民国九年（1920年）说的，正值五四新思想运动的高潮阶段，所以特别值得注意。

章炳麟虽与康氏争今古文的门户甚烈，然而在对待旧传统的态度上则与康氏有异曲同工之妙。最近钱宾四师论章氏《国故论衡》一

书，有非常深刻的观察。他说：

> 太炎深不喜西学，然亦不满于中学，故其时有《国粹学报》，而太炎此书特讲国故，此国故两字乃为此下提倡新文化运动者所激赏。论衡者，乃慕王充之书。太炎对中国已往二千年学术思想，文化传统，一以批评为务。所谓国故论衡，犹云批评这些老东西而已。故太炎此书即是一种新文化运动，惟与此下新文化运动之一意西化有不同而已。[6]

而且章氏仅以史家目孔子，尚不似康有为至少在表面上尊孔子为教主。不但如此，他在寄寓日本的时代，颇接触到日本批判儒学的思想家如远藤隆吉、白河次郎诸人的著作，所以《訄书》第二篇“订孔”，即仿《论衡》的“问孔”而来。更使人诧异的是他对远藤、白河等人的激烈反孔言论虽略有辩解，但是却丝毫不以为忤。[7]可见这位国学大师在内心深处并不认同于儒家。章氏对中国传统的态度影响胡适最大，所以胡适的《中国哲学史大纲》上卷《自序》对于当代学者“最感谢章太炎先生”。蔡元培为胡书作序，指出其中四种长处，即一、辨别真伪；二、断自老子、孔子；三、平等对待诸子；四、系统的研究。[8]这正是综合了康、章二氏考经论子的方式。

由于章炳麟是一位渊博的学者，论学所涉及的范围十分广阔，他在思想上所散布的影响面因此要比康有为来得大。五四以来大家所推崇的非正统的思想家如王充、嵇康、阮籍、颜元、戴震等人差不多都曾先由他作过近代的评价。在消极的一方面，五四以后反程朱的风气也和他多少有些关系。对于伊川“饿死事小，失节事大”之说，他早就指出是“一言以为不智”。[9]章氏虽没有公开地反礼教，但他提倡“五朝学”，盛称钱大昕“何晏论”为何氏辨诬，对玄学清谈有着相当高

的估价,[10]甚至对嵇康“非汤武而薄周孔”之语,他也从当时政治背景上去加以同情的解释。[11]这一点同鲁迅的反传统、反礼教思想尤其有很深的渊源。

鲁迅在1908—1909年之间曾在东京民报社向章炳麟问学,同时听讲者还有周作人、钱玄同、许寿裳等人。据鲁迅自己说,当时去请业主要是为了敬仰章氏的革命精神,而不是他的经学、小学。因此所听的“说文解字”,后来一句也记不得了。[12]这大概也是实情。不过章氏讲学,并不一味地板起面孔。据另一在座者许寿裳的回忆,他“有时随便谈天,亦复诙谐间作,妙语解颐”[13]。在这些“诙谐间作”之中就常夹着一些对孔子不太尊敬的论调。周作人记太炎“庄谐杂出”讲解“说文”,就有下面这一段话:

> 中国文字中本有些素朴的说法,太炎也便笑嘻嘻地加以申明,特别是卷八尸部中“尼”字,据说原意训路,即后世的昵字。而许叔重的“从后近之也”的话很有点怪里怪气。这里也就不能说得更好,而且又拉扯上孔夫子的“尼丘”来说,所以更显得不太雅驯了。[14]

周作人写这段话时已是八十岁的人了,事隔五六十年,尚且记忆犹新,可见当时印象的深刻。这类话也未必一定有什么恶意,不过可以看到在章氏心目中,孔子已不是什么神圣不可侵犯的“大成至圣先师”了。五四以后林语堂编《子见南子》的剧本曾引起轩然大波,其实较之章氏之解“尼”字,也不见得就更为轻薄。所以鲁迅后来虽然记不起章氏讲“说文解字”的话,但这一类拿孔子来开玩笑的话,一定还记得不少。

刘半农曾赠鲁迅一副联语“托尼学说,魏晋文章”,上联的“托”是

托尔斯泰,"尼"是尼采,据说鲁迅自己也以为很恰当,但这当然是五四初期的鲁迅。事实上,鲁迅不但爱好魏晋的文章,而且也深受魏晋思想的感染,章炳麟的影响在这里是显而易见的。章氏《自述学术次第》曾言:

余既宗师法相,亦兼事魏晋玄文。观夫王弼、阮籍、嵇康、裴頠之辞,必非汪(中)、李(兆洛)所能窥也。[15]

由于章氏的提倡魏晋文章,鲁迅从此便对《嵇康集》发生了浓厚的兴趣。民国二年以后,许寿裳常见他伏案校书,一部《嵇康集》便不知校过多少次。[16]但更值得注意的是他在思想人格方面所受到的孔融、阮籍、嵇康等人的影响,许寿裳说:

鲁迅对于汉魏文章素所爱诵,尤其称许孔融和嵇康的文章。我们读《魏晋风度及文章与药及酒之关系》,便可得其梗概。为什么这样称许呢?就因为鲁迅的性格,严气正性,宁愿覆折,憎恶权势,视若蔑如,皜皜焉坚贞如白玉,懔懔焉动烈如秋霜,很有一部分和孔、嵇二人相类似的缘故。[17]

在许氏所提到的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》那篇文章里,鲁迅就特别引了嵇康《与山巨源绝交书》中"非汤武而薄周孔"那句话,并且对他们"毁坏礼教"的罪名力加洗刷。他说:

例如嵇、阮的罪名,一向说他们毁坏礼教,但据我个人的意见,这判断是错的。魏晋的时代,崇奉礼教的看来似乎很不错,而实在是毁坏礼教,不信礼教的,表面上毁坏礼教者实则倒是承

认礼教，太相信礼教。

这些话在当时显然颇有几分“夫子自道”的意味。更有趣的是他接着举出阮籍、嵇康都不要儿子学自己那种放诞，而嵇康“家训”中更是充满了教儿子做人要小心谨慎的话头。[18]在这种地方，鲁迅简直和嵇康在人格上有一种认同的倾向。鲁迅虽然激烈，做人却有他“世故”的一面，其细心多疑之处与嵇康竟有遥相契合之处。据说当他死的时候，他的儿子海婴已经八岁了，但是这个孩子却一直不知道父亲是鲁迅。[19]不知道鲁迅究竟是有意效法嵇康诫子的办法呢，还是性格上的偶合。

我们看了鲁迅的例子便最能明白五四的新文化运动，其所凭借于旧传统者是多么深厚。当时在思想界有影响力的人物，在他们反传统、反礼教之际首先有意或无意地回到传统中非正统或反正统的源头上去寻找根据。因为这些正是他们最熟悉的东西，至于外来的新思想，由于他们接触不久，了解不深，只有附会于传统中的某些已有的观念上，才能发生真实的意义。所以言平等则附会于墨子兼爱，言自由则附会于庄生逍遥，言民约则附会于黄宗羲的《明夷待访录》。这是魏晋间以佛经配拟外书的所谓“格义”的老路子，有时尽管他们笔下写的全是外国新名词，若细加分析则仍无法完全摆脱传统的旧格局。胡适在当时对西方文化最有亲切的体会，但他的“非孝”说也还是根据王充、孔融以来所谓“父之于子，当有何亲”那一派的议论。[20]所以在五四时代，中国传统中一切非正统、反正统的作品（从哲学思想到小说戏曲歌谣）都成为最时髦的、最受欢迎的东西了。胡适把“整理国故”当作“新思潮的意义”的一部分，正可见五四与传统之间是有着千丝万缕的牵连的。鲁迅虽然后来很讨厌“国故”，但他自己仍然做了不少“整理国故”的工作，他的《小说旧闻钞》的再版是

民国二十四年(1935 年)一月,其中仍略有增益,距离他的逝世不过一年多而已。

已故的李文孙(Joseph Levenson)对近代中国思想史曾提出一个有名的论断,认为中国近代知识分子大体是在理智方面选择了西方的价值,而在情感方面却丢不开中国的旧传统。[21]这个说法在美国流行一时,迄今未衰。李氏所言,当然不是全无所见,但终不免失之笼统、粗糙。中国的传统,其内容实在太复杂,不容易接受这种简单的处理。传统中非正统、反正统成分在近代的兴起当然和所谓西方价值的冲击有很大的关系,然而也不是完全被动的。远在近代西方文化进入中国之前,传统中的异端有时也爆发为激烈的偶像破坏运动。继明代程朱陆王的争论之后,潘用微痛斥孔庙两庑都是一群僧道,并说孔子不得明师,所以其学十五年、十年才能进一步。这种大胆破坏的言论在当时曾得到很多人的支持,[22]这正是钱玄同在今古文之争的问题上所采取的"一齐撕破"的办法。清初的颜元也同样是一位最有破坏力的思想家,他不但反程朱陆王,同时也反训诂考证,他不但痛恨书本知识,同时也鄙薄知识分子。[23]不过由于当时中国传统的社会秩序并未全面解体,又没有外来文化的挑战,因此这一类反传统的思想才得不到充分发展的机会罢了。康有为、章炳麟的反传统思想虽然已受了外来的影响,然而其中主要成分则无疑是从清代学术中逐步演变出来的。清代考证学由经而史、而子,异端学说因此渐渐地得到学者的整理,汪中治墨子,翁方纲便已骂他是"名教罪人"[24];即在儒学范围之内,也有"别子为宗"的情况发生。章炳麟推崇荀子,其源即可以上溯至戴震、钱大昕诸人。乾嘉时代的考证大师们并不是人人都有意要倡导一种非正统或反正统的思想运动。但是他们研究所及,竟不期然而然地给后来的新思想运动创造了条件。戴震"以理杀人"之说,在近代首先是由章炳麟发现的,到了五四时代

更自然而然地和“吃人礼教”的口号合流了。五四运动自另有其中国传统的根源,绝不是西方文化的挑战,这一点可以完全解释得清楚的。当然,不可否认地,如果没有外力的冲击,所谓新文化运动也许根本就发展不起来。我在开始已说明,本文的目的并不在于翻案,只不过是想对五四运动和中国传统之间的关系予以初步澄清而已。

但问题尚不止此,五四运动之所以终于发展成为那样一种特殊的形态,以至于它所悬的两个主要目标——民主与科学——到今天尚未能充分地实现,这更是与中国的传统有密切的关系。我在旧作中讨论现代化与传统的接榫问题,曾引弗里德里希(Carl J. Friedrich)的话说:

> 这里面涉及了创造性那个因素,及其各种不可预料的途径。思想和行动都同样地牵连在内,不单是宪法之类才与政治传统有关,更要紧的是思想的模式(modes of thinking)。[25]

关于传统“思想模式”在五四运动中所发生的作用,其中一部分症结最近已由林毓生先生加以疏解。[26]这里面的问题很复杂,还值得继续深入挖掘。非常概括地说,五四运动有些地方很像贝克(Carl Becker)所分析的欧洲启蒙运动,他称之为“18世纪哲学家的天国”。这些哲学家成功地摧毁了中古圣奥古斯丁(St. Augustine)的旧天国。但是他们虽然用了最新的建筑材料,而所建造起来的那个天国却依然如故。[27]五四运动也成功地摧毁了中国传统的文化秩序,但是五四以来的中国人尽管运用了无数新的和外来的观念,可是他们所重建的文化秩序,也还没有突破传统的格局。中国大陆上自从“四人帮”垮台以后,几乎每个知识分子都追问:何以中国的“封建”和“专制”,竟能屡经“革命”而不衰?何以在五四60年之后,“民主”和“科

学”今天仍是中国人所追求的目标？这真是十分值得反省的问题。鲁迅在五四时代谈到历史的时候，曾说：

> 试到中央公园去，大概总可以遇见祖母带着她孙女儿在玩的。这位祖母的模样，预示着那娃儿的将来，所以倘有谁要预知令夫人后日的丰姿，也只要看丈母，不同是当然要有些不同的，但总归相去不远，我们查账（按：指历史）的用处就在此。……Le Bon 先生说，死人之力比生人大，诚然也有一理的，然而人类究竟进化着。……总之，读史，就愈可以觉悟中国改革之不可缓了。……一改革，就无须怕孙女儿总要像点祖母那些事。[28]

我们一查五四运动的旧账，便更觉得鲁迅的先见为不可及，当时他在中央公园所看见的孙女儿们今天不都变成老祖母了吗？

注 释

[1] 曹聚仁：《章氏之学》，见章太炎《国学概论》，175—176 页，香港，1965。

[2] 顾颉刚：《秦汉的方士与儒学》序，5—7 页。

[3] 康有为：《孔子改制考》，卷一，台北：商务印书馆重印本，1968。

[4] 顾颉刚编：《古史辨》自序，26 页。

[5] 梁启超：《清代学术概论》，58 页，台北：中华书局，1960，台五版。

[6] 钱穆：《太炎论学述》，“中央”研究院成立五十周年纪念论文集，第二辑，128 页。

[7] 章炳麟：《訄书》，15—16 页，上海：古典文学出版社，1958。按：此篇在改为《检论》时颇有变动，足见章氏见解之先后不同。参看汤志钧《从〈訄书〉的修订看章太炎的思想演变》，《文物》，1975(11)，及高田淳《章炳麟、章士钊、鲁迅》第一章，东京：龙溪书舍，1974。

[8] 胡适：《中国古代哲学史》再版自序及蔡元培序，台北：商务印书馆，1961。

[9] 《馗书·学蛊》,24页。

[10] 《太炎文录初编》卷一(章氏丛书本),并可参看黄侃《汉唐玄学论》,收入《黄侃论学杂著》,482—488页,北京:中华书局,1964。

[11] 章太炎:《国学概论》,57页。

[12] 鲁迅:《关于太炎先生二三事》,《且介亭杂文末编》(《鲁迅全集》本,1973,以下引鲁迅文字皆同),547—550页。

[13] 许寿裳:《章炳麟》,78—79页,南京:胜利出版社,1946。

[14] 周作人:《知堂回想录》,216页,香港,1970。

[15] 见《太炎先生自订年谱》附录二,59页,香港:龙门书店,1965。关于鲁迅"魏晋文章"多章氏的影响,看曹聚仁《鲁迅评传》,上集,26页,香港,1957。

[16] 参看鲁迅《嵇康集·序》,15—17页。又"跋"云:"中散遗文,世间更无善于此者矣。"133页。

[17] 转引自曹聚仁《鲁迅评传》,上集,47—48页。

[18] 见《而已集》,502—504页。

[19] 《鲁迅评传》,上集,310—311页。

[20] 胡适:《我的儿子》,见《胡适文存》第一集,卷四,687—692页,台北:远东图书公司,1971年三版。

[21] Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Cambridge, Mass. 1959) 和 *Confucian China and Its Modern Fate*, 3 vols. (Berkeley, 1958—1965)。

[22] 钱穆:《中国近三百年学术史》,上册,54页,上海:商务印书馆,1937。

[23] 毛泽东早年即服膺颜元之学,见李璜《学钝室回忆录》,36—39页,台北:传记文学社,1973。

[24] 《胡适文存》第三集,卷七,598—599页。

[25] 余英时:《历史与思想》,74页,台北:联经出版事业公司,1976。

[26] Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, Wisconsin University Press, 1979.

[27] 见 Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*, Yale University Press, 1932。

[28] 《这个和那个》,见《华盖集》,137—138页。

西方古典时代之人文思想

人文主义并非西方思想之主流，但重人之观念在西方亦自有其古远之起源。近若干年来，中国思想界颇有人注意及人文主义者，然而一般言之，我们对西方人文思想之发展尚嫌无充分的了解。本文主旨仅在介绍西方古典时代关于人之种种观念，因此并不欲轻易得何结论，为了避免歪曲这些观念在其原来思想脉络中的地位，本文的讨论将以一般哲学思想为背景。但作者非专治哲学之人，错误诚恐难免，读者谅之。

西方思想从其开始处看不但不是人文的，而且是反人文的。之所以如此，一部分原因盖由于西方人的心智最初似乎是偏于向外在的世界放射。亚里士多德说哲学始于好奇，殆即指此。最早的西方思想通常都追溯到公元前 6 世纪的爱奥尼亚(Ionia)诸哲人如泰勒斯(Thales)、阿那克西曼德(Anaximander)与阿那克西美尼(Anaximenes)等。因为文献不足，我们对此诸哲的思想所知甚少。但仅据现存的零碎材料，已足以推知他们所注重的问题既非超自然的事物，亦非人之本身，而纯是自然界的现象。因此此派哲学事实上乃是一种粗朴的科学，西方的科学精神于此已有了充分的显露。其特征乃在于为知识而知识，不求实用，亦不涉及价值问题。他们所追

求的一个共同对象便是一切事物的物质基础(arché)。尽管每一个人的答案不同,例如有人以为是水,有人以为是气,但基本上都肯定宇宙万物的根本要素是一种物质。在这种唯物思想的支配下,人自然不能有任何价值可言。阿那克西曼德认为动物也是由太阳蒸发潮湿空气而成,而人亦复与其他动物不殊,是从鱼变化来的。

但是这并不是说,西方人在公元前 6 世纪时尚没有意识到精神世界的存在。灵魂(psyché)的观念起源远古,或亦为任何原始民族所同具,希腊人自亦不能例外。与爱奥尼亚诸哲同时,在希腊世界的另一端——意大利南部与西西里岛——却孕育着西方文化中另一重要的精神。如果我们说爱奥尼亚学派代表着科学精神,那么毕达哥拉斯(Pythagoras of Samos)及其门徒则可视为西方宗教精神的早期代表。毕氏不满意爱奥尼亚学派的唯物论,而提出最后的真实为数的和谐之说。毕氏本人关于人的观念虽已不得而知,但他既是一个重灵轻肉的哲学家,则与科学派之以人下侪于物质者自应有所不同。同时,毕氏及其学派与当时 Orphism 神秘宗教关系极深。自来学者多重视毕氏之数学而不甚注意其宗教性之一面。实则此二者之间当有密切之联系,徒以史料不足,为说不易而已。Orphism 相信轮回之说,以为欲求解脱首先必当使灵魂脱离肉体之羁绊,免除轮回之苦,而后可以永驻神境。毕氏实有闻于此说而起者,所以数学并不是他的目的,而是用以支撑其宗教信仰之手段。毕氏,尤其是他的门徒,从这样的宗教立场出发,遂以人生的最高境界为如何与神相通,而不再堕落尘世。这样的人生观,若与爱奥尼亚的唯物论相较,诚不可不谓是对人的价值之提高。然而从另一方面看,过犹不及,视人如物与出世求菩提同样无当于尊人之旨。在人文主义者看来,唯物论一系的思想显然是反人文的,而毕氏一系之宗教思想虽曾提高了灵魂的地位,然其游心象外、遗落世事的态度最少也当称之为非人文的。之

所以如此，殊非此短文所能解答。我们最多只能重述前面所已说过的话：西方人的心智最初似乎有向外在世界放射的趋向。但此处所当附辨者，心智之光之外射并不足以说明西方人具有反人文的自觉。爱奥尼亚诸哲与毕氏一派对于人的观念只是他们的宇宙观与宗教思想的引申，事实上他们并没有认真考虑过人的问题。如果他们曾自觉地反人文，则其后一两百年间，希腊人文主义的辉煌成就便成为不可理解的现象了。

但是此二系统的思想对希腊此后的哲学发展具有深远的影响。“常”与“变”为希腊哲学中之两大主题，而爱奥尼亚诸哲即最早理解到此两主题的意义者。盖希腊人极信宇宙间有一定之秩序，故喜于变幻无方之万象中寻求一不变的常道。爱奥尼亚诸哲之以一种物质解释宇宙万物正表示他们在变中求常的意态。此后的哲人如赫拉克利特（Heraclitus）即以倡变的哲学著称，而同时巴门尼德（Parmenides）则力倡常道，亦可为希腊人重视常与变之例证。巴氏与毕氏的宗教思想颇有渊源，而受巴氏影响的思想家亦重心而轻物，对爱奥尼亚之唯物论不断有所修改。但另一方面承继唯物论一系之哲人则发展为原子论，以为宇宙万物皆由原子构成，虽灵魂也不能例外。由于苏格拉底以前西方哲学的重心在自然而不在人生，故上述二系统之思想对人文观念的影响尚不十分明确。苏氏以后西方思想从自然的发现转进为人的发现，其影响遂亦日趋显著。有人以为苏氏以后之希腊哲学仍徘徊于此二系统之间，殊为有见。苏氏以后人生论虽渐盛，但毕竟为宇宙论之一分支，故各家之人文观念亦莫不有其宇宙观之背景。此处略溯其源，或者可使读者对西方人文思想之脉络能有更清晰的了解。

由于苏格拉底之攻击，哲学史家颇轻忽辩者（Sophists）的地位。但事实上，辩者对希腊人文主义之发展甚具功绩。普罗塔哥拉

(Protagoras)以人为万物之权衡,近人论西方人文主义者犹多奉之为不祧之祖,而普氏即是一辩者。大体言之,辩者思想乃是对于前此重自然之哲学的一种反动。辩者不仅不注重对自然世界的分析,同时对超自然的世界亦表示深切的怀疑。例如普氏即认为神的存在与否非人所得而知,因为一则问题本身太隐晦,再则人生过于短促,纵毕生以求也无从获致确切的知识。所以辩者的认知对象遂严格地限于人事界(包括有实用的应用科学)。但是辩者虽为西方最早的人文主义者,若一察其持论之内容,便不难发现他们的人文主义实在对于人之所以为人一点所涉尚浅。他们仅仅建立了一种重人的态度,而未能在人的自我了解方面有积极性的贡献。"人为万物之权衡"一语虽提高了人在宇宙中的地位,但也有其流弊。因为此所谓"人"乃指个别的人而言。个人与个人既不能尽同,而宇宙之事物又万殊,那么每个人势必都是一独特的权衡,并且将因事因物而异,这样一来就非演成"此亦一是非,彼亦一是非"的局面不可。前面已约略提到,希腊思想的特色之一是在变中求常,在万殊中求统一。自爱奥尼亚诸哲下迄柏拉图与亚里士多德莫不如此,而辩者独不然。他们的盛世(公元前5世纪—公元前4世纪中叶)正值外患内乱迭相激荡之际。公元前5世纪初叶希腊虽两次击败了波斯的入侵而造成了希腊文化的光辉时代,但好景不常,到公元前5世纪末叶著名的希腊内战(Peloponnesian War,公元前431年—公元前404年)兴起,希腊社会日趋解体,旧有的一切标准几皆不复为人所遵循。例如政治方面《索伦宪法》(*Solonic Constitution*)已开始受到攻击。而道德与思想方面,情形亦复不殊。辩者所代表的某些倾向便是最好的说明。就道德言,辩者否定了以前的绝对伦理观。公道(justice)本是希腊人所最重视的一项观念,也是他们所肯定的常道之一,但在辩者的时代,公道事实上已空存其名,不再具有任何绝对的意义。根据柏拉图的

记述,辩者的末流[如普罗塔哥拉与高尔吉亚(Gorgias)的门徒辈]甚至认为世界根本没有什么客观的道德规范,所谓公道、所谓德性也只是弱肉强食的另一说法而已。这类相对的伦理观不仅为少数辩者所持,同时也在一般社会上流行。公元前5世纪的文学作品,如欧里庇得斯(Euripides)与阿里斯托芬(Aristophanes)的剧作中,即常见有描述或攻讦当时道德标准之丧失的文字。辩者承此颓风而倡伦理相对主义,遂离弃了希腊文化求常道、求秩序的大统,其不能为人文主义奠定坚实之基础是不难理解的。辩者的人文主义的另一缺点则是知识上的怀疑主义。这显然也是丧失了共同标准的一种表征。其中最极端的代表是高尔吉亚。他在《自然或不存在》(*On Nature or the Non-Existent*,按:此书已佚)一书中曾把怀疑论发挥到虚无主义的境地。他认为宇宙间没有事物存在,即使有任何事物存在,亦非我们所能知;即使我们略有所知,我们也无法说与人知。在知识上采取了如此虚无的态度,则其不能于人文主义有任何理论上的建树,也是不难理解的。所以通体而论,辩者虽于希腊人文主义具有清宫除道之功,但在文化史上他们的思想却无法形成主流。明乎此,我们既可以了解何以哲学家常常忽视他们的重要性,更可以懂得他们在当时何以特别受到苏格拉底的严厉攻击了。

苏格拉底其人其学在哲学史上是一个永远无法解答的谜。这主要是由于他没有什么著作流传下来。柏拉图对话集中曾屡假苏氏之名而立论,然而其中究有多少是苏氏之教,后人已不能断定。不过如果我们不涉及精确的考证问题,则大体上苏氏的基本立场仍是可以认识的。苏氏最不满辩者的相对主义。他相信客观真实的存在,人世间的客观标准即本此而立,而人的行为则应当符合这些标准。我们实可以说,他在一个丧失了客观标准的变动时代中重新肯定了伦理的绝对(ethical absolutes)。在他看来,这种绝对的真实即是理性

知识的唯一对象。他尤其反对辩者哲学中不为灵魂留活动余地这一点。辩者大体上认为人的知识皆从感官直接反应而来，故所得者仅为流动的现象。其知识上的极端怀疑论实伏根于此。苏氏则以为灵魂为开启理性知识的钥匙，使我们可以在感觉的流变中窥察永恒的真实。苏氏把人分为身体的和灵魂的两部分，灵魂之需要食粮与营养亦与身体不殊，而知识即是灵魂的食粮，但此所谓知识并非一般的经验知识，其对象颇近似形上学的绝对（metaphysical absolutes）。因此，苏氏所欲建立的人文主义乃是以神为中心的，也就是要把人和圣托马斯（St. Thomas）所谓"永恒的真实"连接起来。这和普罗塔哥拉的以人为中心之人文主义迥然有别了。但苏氏虽攻击辩者甚力，却也有其承继辩者的地方。首先，他在哲学思辨上所表现的怀疑精神，也正是辩者之一特征。此所以他批判了许多当时流行的观念，而终于招流俗之忌。所不同者苏氏另有其积极的、肯定的一面，不像辩者之流入虚无之境而已。其次，重人事轻天道也是苏氏与辩者相同之一点。前面已指出辩者在把希腊思想的兴趣从自然转变到人生方面，颇具功绩。这一精神至苏氏而又得到更进一步的发挥。阿里斯托芬在其名剧《云》（*The Clouds*）中曾把苏氏描绘成一个辩者，是不无理由的。苏氏最注重的问题乃是决定美好人生的基础，诚如西塞罗（Cicero）所云，他是第一个把哲学介绍到人间世的人，同时，对伦理思辨的热烈追求也由他而开启，并成为此后希腊思想的一个主要特征。苏氏持理性主义甚坚，他所谓的真实与原子论派的物质的真实不同，而是关于形式、关系及一般通性之概念性的真实（conceptual reality）。这种高度抽象的真实是合乎理性的，也是通过理性（灵魂）而可以辨识的。唯有这种真实才是知识之唯一有效的对象，和美好人生之唯一有效的基础。

综观苏氏之思想，一方面接受了辩者重人轻物的新风气的洗礼，

另一方面则又扬弃了辩者的相对主义。他指出理性为最高的认知机能，通过理性我们始能获得综合性的知识，可以透过感官所接触的表象而深入概念性的与客观性的真实。这样，苏氏又接上了希腊文化思想的正统——在万象纷纭中求最后的真实，在紊乱中求秩序，在变中求常。苏氏的这种知识论极有助于人的尊严之提高。盖人既能透过表象而进入绝对之世界（world of absolutes），则显然已上通于永恒与超越之境，非复尘世之变幻与时间之流逝所能完全淹没了。

苏氏从一个更高的境界上重新肯定了常道，肯定了德性的客观性，诚为对希腊文化传统之发扬。但是就哲学方面言，苏氏并未能构成任何系统。他仅强调我们必须追求本体的与绝对的知识，因为这种知识对于德性言乃是不可少的。所谓知识即德性是也。至于如何可以获致此种知识，则他并没有能够说得清楚。在这一方面，他的弟子柏拉图又有更进一步的发挥。柏氏论知识亦斥辩者之相对主义，认为知识不能从感觉或意见中求得。如果个人为万物的权衡，易言之，即以个人直接的感觉为真理，那么每一人的感觉都非他人所能了然，其是非对错亦非他人所能决定了。如此推衍下去，则人与人之间势必无智愚可言。故柏氏亦与其师一样，相信感觉材料是相对性的，常常互相矛盾，并且也无从取证；至于意见，则常是基于不可恃的直觉，所以也是主观而谬误的。柏氏推其师之意，认为真正的知识乃是对于概念的知识。盖概念为综合性的意象，超越而又包括了特殊的事物，因而是通向永恒与客观真理之关键。我们对这种概念有了理性的了悟，即可对一切庞杂而不定的个别事物加以分类与整顿，使之可以理解。个别事物起灭无定，唯概念始是完全而永恒的，而知识则必须有永远有效的对象，否则将不成其为知识。柏氏哲学中最著名的形式、理念或概念诸词统指这种知识的永恒对象而言。感觉世界即赖此理念世界之存在而存在（至于其所以然则柏氏未能解释）。人

通过感官可以了解感觉世界，而理念世界则必须通过理性而认知。理念世界高于感觉世界，故理性知识也高于感觉知识。尤重要者，理性知识乃是伦理之泉源，理性知识最后必导致对善之观念的领悟，因为善是宇宙之理性的与创造的最高力量，是最根本的永恒真理。若于此无所知，则其他一切知识皆于人无益。这样，柏氏的形上学就和他的人文主义伦理观衔接起来了。

柏氏的伦理思想与政治思想的中心观念是公道(justice)，故其在《共和国》一书中即极力为此名词求取一圆满的定义。就国家或社会言，公道必须于全体之和谐中求之。如果一个社会中的每一分子都能依其本性发展，而各尽其所能，则此社会即是一公道的社会。柏氏的政治思想曾引起后世极大的争议，其是非得失至今犹未能决，可不深论。兹就其伦理思想中涉及人之观念一点言之。柏氏论人之道德行为亦如其论国家社会然，以公道或合理的均衡为最根本的观念。关于这一点，我们必从柏氏的灵魂观着手，才容易说得明白。柏氏不以灵魂为一整个单位，而视之为若干相互冲突的力量之组合。柏氏曾在 *Phasdrus* 中借一比喻说明人之灵魂具有上升与下堕两种力量，其一限制人之行动，另一个则鼓舞人之行动。前者是天理，故导人发挥其纯粹冥想的至高功能，后者是人欲，故驱人追寻感官的享乐。[1]但在《共和国》中，柏氏则将灵魂分为三个部分，即天理(reason)、人欲(desire)与精神(spirit)。不过大体上亦与前一分法无甚违异。盖此处所增添之精神一项，乃是天理的代替者，即代天理向人欲传达其命令并强其执行者。此三分法与前述之理欲二元说就柏氏本身之思想而言诚属一贯，但若取与中古之灵肉二元论之相较，则分别甚大，殊不可混而同之。柏氏思想对中古基督教颇具影响，奥古斯丁之天上王国与地下王国之分划尤深受柏氏之启示。然柏氏理欲二元之对立却绝不似中古灵肉对立之具有绝对性，其中尚为人之主观努力留

有甚大的活动余地，而柏氏伦理思想中人文主义之真精神亦由此而显。其中关键所在即在精神一要素之添人。前面已说过柏氏政治思想与伦理思想中，最重要的一个观念便是公道或合理的均衡。而精神实即调和天理与人欲，使灵魂获致均衡的唯一力量。盖天理上通于永恒之神境，若完全依之而行，则流入中古之苦行，失其人之所以为人之意；人欲下同于禽兽之性，若不加节制，尤将泛滥而无所归止，故或纯依天理或纯依人欲所产生的人类行为都必然是极端的，而一切极端的行为都不能得到合理的均衡或公道。这在柏氏看来便违背了伦理的原则。由此言之，柏氏在天理与人欲之间所加入的精神一观念正足表明他的人文主义的倾向。站在一个人文主义者的立场，柏氏并不把肉体及其欲望看成是完全坏的，也不以为心灵及其理性的冥想便是完全的善。诚然，人应该让天理通过精神以调节人欲，但调节并不即是全部取消。若干基本欲望（如饮食男女）必须得到满足才能使人生存下去。故基本上柏氏所采取的是节欲论的而非禁欲论的态度。这是他与中古基督教思想家大不相同的一点。

柏氏伦理观是最足以表现他的人文主义的所在。他不叫人忽略人的任何自然才能，但是却鼓励人发展其最高的本性。人的基本欲望当求其满足，然而不能仅止于此。人的最后目的还是要向天理发展，以上通于永恒的超越之神境。诚然，柏氏在知识论方面确有鄙弃感觉世界而归向纯粹理念世界之倾向，但在伦理观方面却并不如此严峻，而唯人生各部分与全体之和谐是求。我们实可以说，柏氏对古典人文主义的主要贡献乃在他用哲学观念把希腊传统的人文理想如和谐、公道等很成功地表达了出来。就这一意义言，他不仅承继了苏格拉底的道统，而且对它作了更进一步的发挥。

希腊的哲学至亚里士多德而达到系统化的高峰，希腊人文思想的发展也至亚氏而告一段落。亚氏在形上学方面与柏氏尽管甚不相

同,但在伦理思想上颇多近似之处。我们不妨说亚氏的伦理思想是柏氏散见于各种对话中的许多伦理观念之系统化。盖亚氏也认为人应当发挥其所具有之最高尚的才性,而不当为现实生活所淹没。此其鼓励人向上之意,固与柏氏无异。柏氏之思想陈义极高,所向往者实在理念之世界,但于理念世界与感觉世界之如何交通则未加解释。其形上学思想与伦理观念之间也常有距离。在这些地方,亚氏则恰能弥补其师之缺点。亚氏之学不尚玄远,对感觉知识之对象颇加重视,故其思想大体甚见融贯,理想与现实之间有线索可通,迥不似柏氏之两极化。他认为知识之追求必当始于我们已知事物,又认为共相不能与具体之事物无关,游离的理念既不能对可感觉的事物有所变动,则无甚意义可言。因此他总结道:没有共相则不可能求得知识,但是共相与具体事物之分离却是柏拉图理念说所以招致种种反对的原因。亚氏的一切事物成于四因(material, efficient, formal, final)之说为人所习知,可不详论。此四因亦早已分别为以前之哲人所提出,亚氏不过重加整理而已。但亚氏又将此四因约化为二,即第一项之物质原因与后三项所合成之形式原因。这种物质原因与形式原因之划分遽视之颇似柏氏之理念世界与感觉世界之两极,然而他们两人在思想性格上的一个极重要的区别也在这里。如前所论,柏氏的两个世界之间缺乏沟通的桥梁,而亚氏的形式原因与物质原因却混为一体,不容分别。物质为事物之原料,形式则是事物之最后目的,但形式并非超越的,而系内在于事物之本身,并决定着事物发展之类型,因此形式同时也是一切运动的原动力。从这种观点出发,整个宇宙即代表着无限等级的形式与物质:最低者为粗糙之物质,最上者为纯粹之形式。形式之精粹则凝聚而成上帝;上帝乃是绝对的目的,是理念,也是最初的动力。但上帝本身则具有绝对之自由,不受任何变动的影响,故上帝可说是最高圆融之境界,宇宙间各层次事物

之发展莫不以此为最后的目标，至于究能达到何种境界则因受事物本身之性质与所属之层次所决定而各有不同。

对亚氏之形上学略作检讨之后，我们乃可进而一述他的心理学，因为后者系根据前者而立论。亚氏的宇宙是一个目的论的宇宙，自物质至形式构成一幅层层向上发展的景象。人在此宇宙中亦有其一定的位置。亚氏并不持宇宙为人而存在之说，而以为人不过是从粗糙物质到纯粹形式的实现过程中之一环而已。物质在最下层，乃是无机的、被动的和非理性的。其上始为形式逐层展开所构成的复杂有机体——形式与物质相结合的创造。有机物表示着灵魂的出现，而在亚氏看来，灵魂则是物体之功能或形式。生物与无生物的差异乃由灵魂之有无而判。植物、动物与人既然都具有灵魂，其间便只有程度上的不同。从这一点来说，亚氏是显然把苏格拉底所说的灵魂在范围上大为扩展了——从人推广到整个生物世界，但也因此之故，亚氏对灵魂作了更精细的分解。他认为灵魂共有三种：营养的灵魂、感觉的灵魂与理性的灵魂。植物仅具第一种，一般动物则兼具第一及第二两种，唯有人于一、二种之外又具有第三种，而人之所以特别尊贵也即在此。由于人之具有理性，他在宇宙这一形式的组织中遂处于中位，把高层次与低层次的事物联系了起来。因此人性也居于物性与神性之间。人的一部分是物质，另一部分则是形式，尽管他能作理性的思考，但却不能如神一般作纯粹的玄想。[2] 又由于人之兼具感觉与理性之故，人遂能一方面获得具体的知识，而另一方面则获致普遍的知识。人之异于禽兽，这又是一大关键。复次，亚氏对理性的灵魂更有进一步的区分，以为有消极的理性与积极的理性二层次。消极的理性虽能作概念的思维，但潜隐而未彰，故只能是被动的，不触则不发。积极的理性其本身即是思想，它使得我们对于关系、本质、性质及形式等共相能够有知识。我们知道亚氏并不轻忽感觉，反

之，他认为灵魂的一切功能最后都从感官材料转来，理性亦然。理性之所以高于其他功能则因为它是化潜能为现实的心理历程之最高发展阶段，但这只是亚氏对于人所具有的一般理性之解说，而亚氏所特别推尊者尤在于积极的理性。依亚氏形式与物质浑然一体之说，灵魂之一切功能皆与身体密切相连，一旦形体毁灭，则亦将随以俱逝。积极的理性独不然。它并非内在于身体，而来自上帝，最后亦归于上帝，故不与人之身体共其存灭。当人不复为人时，它便与人之躯壳分离了。由此观之，此所谓积极的理性实是永恒的宇宙理性（纯粹形式）之一部分，运行于天地之间，亘古亘今，常住不灭。仅就这一点而言，亚氏尚未能完全摆脱其师之超越的理念世界之影响。

亚氏对人之精神构成的分析是和他的伦理观分不开的，后者盖从前者转出。在他的伦理观中，亚氏之人文思想得到了全幅展开，而古希腊的人文思想也至此而发展到圆融之境。从人文主义的观点来衡量古代的伦理思想，苏格拉底未免崖岸过峻且带有神秘意味，柏拉图则抽象而无系统。唯有亚氏才达到健全、清晰而复实用之境界。亚氏思想之一基本特征是避虚就实。因此他在形上学方面是从经验世界出发，在心理学方面则从功能的观点讨论人之灵魂。在伦理方面他也取同一途径，即在“把人当人而非神或魔”的基础上进行讨论。所以他说：“我们必须研究的德性乃是人的德性。”

亚氏认为伦理与美好生活之目的都在求取一种快乐(eudaimonia)或福利。此快乐或福利乃是源自道德行为的一种满足，也就是“依据完美德性之一种灵魂的活动”。因此他并不把德性当作超越的理想，而视之为理性功能之适当的运用；它本身便是目的，而非手段。道德行为盖不离乎人伦日用，是入世而非出世的。又由于人具有积极的理性，此理性即为人之至境，所以理性的行为同时也便是德性的行为。另一方面，亚氏却也不肯把伦理提高到无法实

践的程度。人并不是纯粹理性的动物,在理性的灵魂之外,他同时还具有营养的灵魂与感觉的灵魂。人与其他生物所同具的这些功能也决不容加以否定。人如果过度地压制这些自然的功能,那么人已不复是完全的人了。人的功能,自滋养、生育以至概念性思维,都是有机的。人既为一复杂的有机体,则当然应该对他性分中所具有一切复杂的功能予以合理的综摄,使之成一协调而均衡的整体。

亚氏分德性为两类:一是推理的德性,一是实用的德性。由于他受了柏拉图的影响,对纯粹思维的生活特加重视,故以推理的德性比实用的德性要高出一个层次。所谓推理的德性盖超越于实用道德之上,而翱翔于柏拉图式的纯思境界。它所追求的只是概念性的形式知识,同时因为它的玄思对象亘古不变,它所获致的真理也具有绝对性。另一方面,实用的德性则以可变的事物为对象,其所得者乃是相对的真理,故可有商榷的余地。推理的德性又可再分为科学知识、直觉理性与哲学智慧三种,但这些主要是针对着哲学家而发的,和一般人的生活无大关系。实用的德性则施之于感觉世界(包括人事),而感觉世界变动无常。若处理无常之人事而随时随地都求得最适当办法,那便是道德。在这一方面,亚氏提出了十二种美德,如勇敢、节制、慷慨之类,以为人如依之而行即可得道德的行为。就常人言,最好的人生当然就是将推理德性与实用德性加以融合,因为人一方面是理性的动物,另一方面又是社会中的一分子。然而灵魂的功能甚多,且又有高下之分,若混而杂之,亦非所以求融合之道,故融合之中必不能不有所轻重。亚氏是一个希腊的理性主义者,很自然地,他虽反对压制低级功能如饮食男女等欲望,但却主张用理性(最高功能)来调节之,使人的生活最后能达到一种合理的均衡。这样我们就接触到了亚氏著名的中庸说(doctrine of the mean)。所谓中庸并非任何先验的规范,故必待智者在具体情况之下自作决定。所可确言者,

即人如能把握住中庸之道，便可将相互冲突的部分加以适当的配搭，使之成为一调和的整体。至于如何始能灵活地运用中庸之道以处世接物，那便得由个人的智慧和不断的修养来决定了。

从亚氏之整个伦理思想推断，我们更可见希腊人文主义这时发展至成熟之境，真有“千里来龙，至此结穴”的样子。亚氏之中庸说乃是希腊人不趋极端的精神之更高形式，他之推尊理性尤可谓抓住了苏格拉底、柏拉图以来最重要的一条思想线索。亚氏在他所提出的十二项美德中，以公道(justice)为全部美德之总纲，此益可见他之善于承继希腊文化的大统。盖公道为希腊思想之一中心观念，若以中国古代人文主义作比较，其地位殆近似“仁”字之于儒统。我们在前面曾提到，“常”与“变”是希腊哲人所最关切的主题之一，但是前此诸哲或重常或重变，要皆各有所偏。直到亚氏这一问题才算有了合理的安顿。大体言之，亚氏是肯定常道的，他相信宇宙万物为一种理性的力量所统御，但是另一方面他对变道也有所交代，这可从他所持的形式与物质的说法得到证明。我们不妨说形式乃表现宇宙万物之永恒的一面，也即是常道；物质乃表现其生灭的一面，也即是变道。这层意思柏拉图在其理念世界与感觉世界之分划中已先发之。徒以柏氏所蕲向者唯在理念之永恒，遂使此二世界分而难合，而亚氏之形式与物质则浑然一体：共相不能离具体之事物而空存，具体事物之中也蕴有共相之因子。这种形而上学的观念落实到人的身上便有理性与感觉之辨。通过理性人可以知常，通过感觉人可以知变，而理性与感觉在亚氏思想中也尽有脉络相通，未尝分为两橛。因此他对感觉知识的对象极表重视。柏拉图的形式是超越可感觉的事物之上的；亚氏的形式则不离乎可感觉的事物，人必当自其已知之事物渐推至其所未知之事物。再进一步推广到伦理学方面，遂有推理的德性与实用的德性之分。前者以概念性的形式知识为活动对象，因对象不变，

故所得之真理是绝对性的；后者以人事为活动对象，因对象流变无常，故无从获致确切不移的处世之方。这就为中庸说提供了存在的根据。从这一观点来看，我们实可说中庸乃是在变幻万殊的人事中所求得的常道。所以中庸之具体表现虽因时、因地、因事、因人而异，而其所以为中庸之理则是不变的、绝对的。在这一点上，推理的智慧与实用的智慧沟通了；人事之变与事理之常也仍然是统一的。

亚氏以后古典哲学已入衰微之境，从人文观点看，其思想尤多可议。兹但取若干主要思想流派关于人的种种观念略作阐发，至于其背后的思想系统则不拟涉及。

首先当提到的是斯多葛派（Stoics）。此派视宇宙为上帝之有计划的建构，其运行亦依循一定的目的，因此他们极重秩序。万物在此宇宙秩序中皆各有一定的位置，人亦不容例外。人如能在宇宙中找到他应有的位置以尽其才性，那么他就已达到了人生的目的，也完成了人的德性。故简言之，完全合乎自然的生活便是德性的生活。但是人怎样才能找到他在宇宙中的位置而生活得合乎自然呢？问题的关键还是理性之有无。宇宙既为上帝之有计划的创造，则宇宙本身必然是完全合乎理性的。换句话说，宇宙为一永恒的理性所贯注。人是有理性的动物，凭着理性的导引，他即可与自然以俱化。斯多葛派的最高伦理理想可以其著名的“圣人”（Sage）或“智者”为代表。此“圣人”或“智者”乃彻底地为理性所化之人，他深知宇宙间一切变动都循着一定的秩序而进行，因之也都是必然的。既然如此，“圣人”对于外在的一切变化遂毫不动心，“圣人”绝对地把自己交付与自然。马可·奥勒留（Marcus Aurelius）曾说过，对任何发生过的事情抱怨，便是对自然的背叛。所以“圣人”无情。中国老庄一派的圣人虽亦主无情，但尚不能到此境地。庄子说“虽有忮心，不怨飘瓦”，显然还承认“忮心”的存在。而斯多葛的“圣人”则连“忮心”都不许有。

这种"圣人"理想的出现,至少从两方面显示出希腊人文主义的衰落:一、这样冷峻无情的"圣人"殊非常人所能企及,即使有人能达此境界也于人世无所补益;二、斯多葛派既奉如此的"圣人"为最高理想,则必然鄙视人群。在他们眼中,绝大多数人都是愚昧无知的,唯有极少数人才能成"圣人"或"智者",而此极少数"圣人"或"智者"又终日为愚昧的大众所累。亚里士多德虽亦暗示"智者"较易达到道德之极境,但他并未鄙视一般人群,更未断绝他们的进德之望。所以他提出德性的完成须赖不断的修养之说;中庸之道是要逐渐从磨炼中才能把握得住的。两者相较正可见斯多葛派的"圣人"乃是人文精神衰微时的产品。

下逮罗马时代,相应于大帝国的形成,斯多葛主义也有若干新的发展,而对人之尊严有所提高:第一,他们强调个人为一不可分割之整体,因而培养出一种独立自主的气概。爱比克泰德(Epictetus)曾说过:你可以锁住我的脚,但是我的意志虽宙斯亦不能夺。由于独立精神的建立,他们又极重对一己负责,故主张自制自赖,完成当下的道德行为。第二,尊重法律。他们相信法律为不可侵犯的。宇宙既为自然律所统治,人世亦当相应而有一套法律。此一套法律也是施于任何人而皆然的。这样就逐渐导出法律之下人人平等的概念。马可·奥勒留是罗马大帝,爱比克泰德则是一奴隶,但他们都提倡平等之说。此诚不可谓不是斯多葛主义对西方人文精神的重要贡献。

斯多葛派以外便该提到伊壁鸠鲁派(Epicurans),一般人颇误会他们是物质的享乐主义者,其实不然。他们诚以去苦求乐为人生的目的,但他们所谓乐却不指感官的享受,而是指内心的宁静。他们不取宇宙有一定的目的之说,亦不信灵魂不朽,不信他世之存在。在伦理思想方面,他们与斯多葛派有一相同之点,即要求智者对他的情感与欲望加以理性的控制,以求取更大的福利。伊壁鸠鲁就曾说道:我

们的物质欲望减少一点，快乐的机会也就增多一点。不过他们也非禁欲论者，在调节人的各种欲望以求取均衡一点上，他们大体上还是走着柏拉图、亚里士多德的路子，但是他们与斯多葛派有其根本不同之处。后者以宇宙有其定然之秩序，人在此大秩序中不过是一个环节而已。前者则为强烈的个人主义者，认为人的解脱只有靠人自己。幸福的种子即内在于人之自身。

然而他们既丧失了希腊正统思想中的超越精神，又缺乏改进社会的淑世精神，更没有向往他世的宗教精神，而唯当下个人之智力是赖。在一个文化剧烈变动的时代，这样空无依傍地追求小我之解脱，其可能的结果为何是不难想象的，所以伊壁鸠鲁主义一方面虽保留了希腊人文思想的余影，另一方面却正象征着古代人文精神的没落。

此外更可一及者尚有怀疑主义与新柏拉图主义两派。前者可说是对希腊重理性、重知识的精神之全盘否定。自苏格拉底以迄伊壁鸠鲁，无论立说如何不同，大体上皆以理性、知识为通向人生终极目的之唯一大道。怀疑主义者则不然，他们认为唯有不知不识，人才可以得到快乐，追求确切知识的欲望是一切苦恼的根源。他们之教人怀疑一切，教人勿信任何学理，也许在打破迷信教条一点上有些作用，但他们的展缓判断却是一无限展缓的过程，此则终不能使人的心灵得到安顿，而永远徘徊于犹疑失望之间。新柏拉图主义综合折中了大多数古代唯心论，因此它极力提高人之精神价值，而对感觉世界则贬抑之唯恐不及。人之重要性及其尊严不在他的物质方面，而在于他的精神方面，但此所谓精神已不复是指希腊哲学中所强调的理性，而指一种超理性的力量。这已带有浓厚的神秘主义的色彩。此殆因普罗提诺(Plotinus)于 3 世纪创建其哲学体系时不仅尽量吸收了古代哲学的遗产，同时还深受当时各种新兴的神秘宗教如基督教等之影响。其结果遂使其思想中同时渗入了哲学与宗教之成分。依

普罗提诺之说，太一(One，又称 Being)为唯一的真实，也就是一切存在之终与始。故生命源于太一，而最后亦归于太一。宇宙的构造是等级性的，最上者为 Being，次为 Mind，再次为 Soul，最下者为客观世界，亦即是物质(matter)。Mind 仍是纯精神的形式，其所不同于 Bieng 或 One 者乃在它可直接通于人的思想。至于 Soul 则为形式与物质间之唯一桥梁。Soul 本身是可分解的，故可以透入并消失于感觉世界之中。如果 Soul 凝聚不散，最后乃可与 Mind 合一；如果分散，久而久之即与其生命源头(Mind)隔离，而归于消灭。因此 Soul 若能时时向上攀附，承太一之光辉以透入物质世界，其结果便是创造。反之，若它下堕不已，则其自身终将为物质所侵入以至物化。至于最下层之物质，在此一玄学系统中则最受鄙弃。因物质无形式，仅是粗糙之原料，又因它无 Soul，不受太一之影响，故是恶。从此一形上学系统引申出来的伦理观，势必归于极端提高精神的价值，而厌恶感觉世界。人既处于 Mind 与物质之间，则象征着灵与肉之结合，因此人之主要的努力自然也就是如何在二者之间建立一适当的关系。而事实上，由于太一与物质之善恶两极化，新柏拉图主义者遂认为人愈接近纯精神便愈善，愈陷溺于感觉世界之中便愈堕落。于是人只剩有一条进德之路，即完全依赖 Mind 以使灵魂脱离物质的羁绊，而逐步上升，终达与太一相合之境。在这条路上我们看不见灵与肉融合，这是绝对的弃肉归灵。至其所以能达斯极境者则又非人之理性知识所可助力。人于此唯有仰赖于超理性的神秘直觉。尊人的思想发展到这一步，举凡苏格拉底以来重调和、重理性之精神已全被否定。古典时代人文思想之传统至此而斩，而我们对古典人文主义之检讨遂亦不能不于此告终。

附 记

此文虽经参考多种材料而写成，然大体脉络则本之 Herschel Baker：*The Dignity of Man*，Harvard，1947。特记于此，以示不敢掠美之意。

注 释

[1] 按：柏氏此种说法极近似宋明理学中之理欲二元论，不过发挥未尽耳。其后至14、15世纪，新柏拉图主义再兴，因于心理之精微阐发益细，遂尤多可与理学精神互相发明者。稍暇当为文畅论之，亦比较中西思想之一有趣题目也。故此处特借用天理人欲二词说之。

[2] 按：亚氏以上帝或神为最完美之境界，不须也不可能再向更高的境界攀求，故上帝或神之唯一活动即是对其自身之完美为纯粹的玄思，此种玄思乃是"对思想之思想"(a thinking on thinking)，绝非人所能企求。

文艺复兴与人文思潮

引　　言

近数十年来国人每好谈“文艺复兴”,而尤好以五四以来之文化运动比附于西方之“文艺复兴”。[1]因此,“文艺复兴”一观念遂深入中国知识分子的思想之中。当白话文运动初兴之际,倡导者常喜引西方文艺复兴前后各国土语(vernacular)文学逐渐代拉丁文而起之事实为同调。我们没有对近人的“文艺复兴”的观念作深一层分析,无法肯定在起源上,他们称五四运动为“中国的文艺复兴”是否主要地根据语言而立论的。但无论如何,他们将文言与白话的关系了解为拉丁文学与各国土语文学的关系则是一显然的错误。盖欧洲各国土语文学之逐渐代替拉丁文学,根本上乃是中古欧洲的基督世界分裂之结果,故其事要到16世纪宗教革命与随之而来的宗教战争以后始显。在此之前,土语文学虽已在各国有一定程度的存在与发展,但其地位远不足与拉丁文学相较。试以意大利为例。但丁(Dante)与彼特拉克(Petrarch)等虽早在13与14世纪即有土语文学之创作,但至15世纪时所谓volgare(俗语文学)仍在尝试阶段,一般人文主义者犹

多鄙薄之[2]。另一方面，就土语文学之发展与拉丁文学之关系而言，前者实深受后者之影响，文艺复兴在根本意义上是一种寓开来于继往之中的复古运动。当时人文主义者在语言方面特别强调希腊文与拉丁文的研究，稍后又加上希伯来文。而拉丁文与人文主义者之职业关系尤深。当时教廷与各国宫廷中执掌文书之人必须精通拉丁文，人文主义者之所以得任斯职主要即因他们能草典雅之拉丁书翰及文告。故拉丁文之在各国朝廷亦正犹骈文之于宋代，非精此道者遂不得膺馆阁之选。文艺复兴时代之拉丁文学，由于深受彼特拉克之影响，西塞罗派之文体(Ciceronianism)盛极一时，亦由于后人模拟西塞罗太过，致文体渐趋公式化，故15世纪末叶之波立善(Politian，1454—1494)与15、16世纪之伊拉斯谟(Erasmus，1466—1536)等乃起而反对之，别倡清新文体，以使个人风格得到充分的表现。[3]尤有进者，自彼特拉克以来之新拉丁文学对土语文学具绝大的影响，二者之关系不仅不是敌对的，而且是相辅相成的，使人根本不能截然加以划分。[4]所以当时人的口号是，非精通拉丁文即不足与语发展土语文学。[5]而且各国土语文学之兴起亦不能真正代替拉丁文学，因为国际间仍需要一种共同的语言以为沟通学术文化之工具。15世纪以来欧洲各国之个别发展虽说已在突飞猛进中，但在文化意识上欧洲人仍自觉同属于一文化整体，并具有共同的理想。因此，在文艺复兴时代及其后数世纪中，拉丁文即一直被用为一种国际性的文字。[6]明白了这一历史背景，我们就可以懂得何以自文艺复兴至19世纪上半叶这四五百年间，用各国土语写成的无数文学性、学术性以及宗教性的重要著作会不断地被译成拉丁文。[7]

这样看来，近代欧洲各国土语文学之兴起决不容被了解为代替拉丁文。土语文学固然是活的文学，但拉丁则绝不是死的文学。近人引用拉丁文与土语文学之例证来推广白话文运动的确收到了宣传

的效果。但就事论事,却是出于对近代西方文学发展的曲解或误解。近人之所以将拉丁文学与土语文学的关系作如此之曲解或误解,以为鼓吹文学革命的手段,则实因他们有一套特殊的历史观亘于胸中。这套历史观质言之便是以文艺复兴为近代欧洲史的开始:在此以前欧洲是处于黑暗的、静止的中古状态;文艺复兴以后,西方文化进入了光明的、进步的与动态的阶段。在这一看法之中,多少就涵蕴着康有为所谓"全变、速变"的历史观念。尽管当时仍有所谓"渐变"与"突变"的争论,而大体言之,那是"突变论"得势的时代。而且,无论是"渐变论者"或"突变论者",都同样具有极强烈的中古与近代对照的历史意识。若就四五十年前西方人对西洋史研究的情形言,这样的历史观也不能说有什么错误,因为多数西方史学家那时也正是抱着这种看法。但中国知识分子之接受这样的历史分期观却不是出于他们对西洋史研究的兴趣,而是他们把中国史比附西洋史的结果。这种比附的是非得失非本文所欲深论。本文上半篇所讨论的问题乃是近数十年来,西方学者对"文艺复兴"这一概念研究的变迁。而从此种变迁中,我们即可了解中古与近代之分并无一截然界限。历史是连续性的:中古并不是黑夜,文艺复兴亦未必即是黎明。如果我们真能体会到这一点,那么过去一种极流行的说法——认为中国与西方相较,其差别在于我们缺乏一近代史阶段——就应该受到严格的批判了。

上篇　近代文艺复兴观之变迁

近代的文艺复兴观之正式建立必须从瑞士历史家布克哈特(Jacob Burckhardt)在1860年发表的那部《意大利文艺复兴之文化》(*The Civilization of the Renaissance in Italy*)说起。布氏为19世

纪少数最伟大的文化史家之一，他在这部书中所表现的综合能力，纵非绝后，亦已空前。他对文艺复兴所作的全面解释虽系凝结前人之许多零零碎碎的观念而成，但就其书本身而论则它实为一崭新的创造，亦史学艺术中不可多见之杰构。[8]我们现在所熟知的有关文艺复兴之特征如"人之醒觉"、"个人主义"、"古典之复活"以及"解除权威之束缚"等其实都是从布氏书中辗转流传下来的。诚如 Karl Brandi 所云："我们的文艺复兴观乃是布克哈特的创造。"近四五十年来修正布氏之学说者不知凡几，然而布氏之系统迄未被全面打破，换言之，尚没有任何人可以建立一个新的综合性解释来取代布氏之说。这种情形之造成，一方面固可说是因为布氏之史才卓越，为后人所不易企及，但另一方面则亦由半世纪来西方学术之偏重分析而不尚综合之风气所促成。唯本文之目的亦并不在全面讨论布氏系统之得失，而在就近人对布氏系统之批评来重新了解文艺复兴之含义，以期进而对所谓"中古"与"近代"之分际有一比较合理而平实之认识。

布氏建立的正统的文艺复兴观，其最大的毛病是太固定不移，以致与中古时代成为毫不相涉之两橛。依这一观念，一切"近代精神"皆突然兴起于文艺复兴时代，而在文艺复兴对照之下，中古则成了野蛮与黑暗的总集结。[9]近数十年来研究中古史及文艺复兴史之学者已分别指出这种错误，并不断地对正统的文艺复兴观有所修正。

大体言之，近人对正统的文艺复兴观之修正，皆着眼于中古与文艺复兴之关系。其中最极端之说法甚至根本否定"文艺复兴"这一概念可以成立。例如著名的中古史家桑戴克(Lynn Thorndike)每逢提及文艺复兴必称之为"the so-called Renaissance"[10]。据桑氏之意见，"文艺复兴"一词在任何严格意义上均不能成立。布氏之书除论古典学之复活一节甚为公允且取材丰富外，其余诸端问题甚多。举凡布氏所指为文艺复兴之特征者，无论政治、社会、道德或宗教方面

均为中古所已有。故桑氏之结论认为“文艺复兴”之概念当废除,因它有害于我们对中古文化之了解与研究。法国大革命时之哲学家与革命派之抹杀中古政治与经济制度的价值,并不遗余力地破坏一切传统,便是这种错误的历史观造成的。[11]

另一位极端派 E.Gilson 从文化内容上否定“文艺复兴”之价值。依他看,文艺复兴未创造任何新的价值,它所有的一切有价值的文化内容均为中古之遗。更进一步看,则它不但无增添,且颇有减少。他说:

> 文艺复兴与中古之分别不在其有所增,而在其有所减。就我们所了解的文艺复兴言之,它并不是中古时代加上人,而是中古时代减去上帝。可悲的是,由于上帝的失去,文艺复兴亦同时失去了人自身。[12]

显然地,像这样的极端论断已多少流于主观偏见。其所以至此者则由于推尊中古太过。依着这条路子发展,文艺复兴遂被解释为中古之没落,而非近代之开始。[13]

在目前西方史学界,文艺复兴究当归于中古之末叶或近代之开端尚是一未决的问题。不过大多数人的意见则仍以为归之近代为得。我们在此亦并无意参加西方人的门户之争。为了使问题较为清晰起见,我们亦不能专看西方史学家关于这一问题的争辩的结论。在某种程度上我们实应进而略察他们的讨论的内容。不过在通常观念中文艺复兴之特征甚多,近人讨论所及亦复不少。此处自不能一一涉及。故此下所论者不过若干较重要之例证而已。

中国学人近数十年来每论及文艺复兴,常喜拈“由复古而得解放”一义为它的重要特征之一。[14]此一观念即是从布克哈特书中辗

转传下来的。布氏认为文艺复兴意大利之古典再生系以公民生活之发展为前提,但此种城市中产者的文化,当其从中古之种种束缚中解放出来后,并不能立即找到它自己的出路,故必须有一向导。而古典文化之形式与实质均恰恰符合这种要求,遂成为当时意大利人狂热爱好的对象,卒至蔚为其时意大利文化之主要部分。[15]是则依布氏原意,文艺复兴乃是市民阶级从中古文化中解放后而产生的复古运动,与我们所了解的"由复古而得解放"已大有距离。中国近代学者谈西方文化源流往往不加深察,以致因果倒置,此亦是一例也。不过此层尚无大伤,因为布氏原书中对"复古"(the revival of antiquity)与"个体之发展"(the development of the individual)二观念同等重视,并分别列为专章。值得注意的是,文艺复兴时人们是否真正获得了"解放",而可以在思想上无所依傍,畅所欲言?此层殊有商榷之余地。据Huizinga之研究,文艺复兴时人之盲目尊崇古代为永恒的权威与典范,已足说明文艺复兴为一尚权威之文化。因此,若以尊权威与尚个性为分别中古与近代之标准,则文艺复兴不能列为近代,其事至显。文艺复兴之整个精神正是极端规范性的(normative):它所追求的是真、善、美等之永恒有效的准则。[16]抑又有进者,文艺复兴一方面尊古代为权威,另一方面复未离弃中古之权威。布氏书中论"道德与宗教"的部分大体以文艺复兴之意大利为异教流行或不信教的时代。这一解释亦助长一般人以文艺复兴为"思想解放"的不正确观念。实则文艺复兴并未遗弃基督教正统,此点当时人文主义者已有明白的答复。例如关于彼特拉克之作品中是否有异教的成分问题,15世纪的人文主义者Salutati即曾加以辩护,并谓彼氏最能吸取古典文化以为基督教服务,而人文主义亦绝非反基督教的思想。[17]又如Salutati本人亦尝因提倡读古代非基督教作家之书而为人所责难,他曾有许多信函解释古典研究不但无伤于基督教之信仰,并且可

有助于人们对真信仰之了解。[18]瓦拉(Lorenzo Valla,1405—1458)最称当时人文主义者之新考证学大师。他之辨 *Donation of Constantine* 为伪作从根本上动摇了教会的世俗权力。他又运用其训诂与考据之方法于《圣经》及早期教会诸圣著作之研究方面,而时有创获。例如他怀疑《俗本新约》(*New Testament Vulgate*)非 Jerome 所订,因而从训诂观点撰成《新约注》(*Notes on the New Testament*,1444 年写成),其作意盖与清儒所谓"训诂明而后义理明"相似。当时以及后世,守旧派固颇有责瓦拉为离经叛道者,而一般人更喜持近代思想解放之说为彼开脱,然近年来之进一步研究已证明瓦拉实具有虔诚的基督教信仰。他之所以攻击教会之世俗权力、经院哲学以及《俗本新约》等,乃是出于简化与净化基督教之动机。他既不是异教思想家,亦非科学的怀疑论者。[19]欧洲在 15、16 世纪时盛行一种"基督教人文主义"(Christian Humanism),意即使人文主义学术为基督教服务,而以伊拉斯谟为此派最显著的代表人物。瓦拉实即此派之最重要的先驱人物之一,伊氏受其影响至深。[20]

由上所论可知所谓文艺复兴乃由复古而获思想解放之说实远非当时历史之真相。此一观念即使不全是无稽之谈,亦必须严加限制而后始有意义可言。就西方近代思想发展之历程而言,比较真能彻底地摆脱权威的束缚,而以个人之理性评判一切之态度,要到 18 世纪理性主义盛行后始出现。理性主义者极憎恶中古时代,因此对文艺复兴特加赞美,视之为近代进步之开始。[21]布克哈特对文艺复兴之综合性的解释,多少亦接受了理性主义历史观的暗示。如此辗转相传,愈传愈失真相,五四前后之中国人遂至以"思想解放"为文艺复兴的最重要的内涵。而五四前后中国人所以特别垂青文艺复兴之"思想解放"者,其用心实在于借此以证明他们鄙弃传统、独抒己意的

思想态度为正确的而已。这种态度的是非得失非所欲论，但他们误解或曲解文艺复兴的历史则殊不容为之隐讳。

另一关于文艺复兴问题的争端是它与近代科学发展的关系。科学为近代文化的最主要特征之一，如果文艺复兴在科学方面没有革命性的成就，则它显然不能算作近代史的开始。布克哈特的文艺复兴观之遭受近人批评，此亦其一端。布氏《文化史》一方面强调文艺复兴为近代之肇端，另一方面却对科学的发展语焉不详。据近人之研究，文艺复兴在科学及科学思想上的贡献，承先实多于启后。古典研究之复兴对于宇宙学(cosmology)、数学与物理学等则未见有何显著的增益。[22] 因此，有人以为文艺复兴在科学方面正处在大战役前的整理与预备阶段，其意义乃在于商量旧学以涵养新知。[23] 在科学方面，亦如其他方面一样，近人之研究着重在发掘文艺复兴的中古根源。例如桑戴克的不朽巨著《巫术与实验科学史》(*A History of Magic and Experimental Science*，6 Vols.)一书即以强调中古科学传统之持续不断为主题，而颇低估 15、16 世纪的科学成就。又如著名的科学史家萨尔顿(George Sarton)则以为，从科学的观点看，文艺复兴殊无任何“复兴”可言，而是处于 12、13 世纪的科学兴盛与 16、17 世纪的科学革命两大高潮之间。从科学方面着眼，他也看出文艺复兴为思想解放之说是错误的。他说：

> 人们常说人文主义者开启了思想自由，这是不对的。他们曾摧毁了一些具有阻碍性的中古偏见，他们曾打破了一些旧的束缚，但是同时也开启了新的偏见与束缚；他们疑难教条的权威，但是却接受了古人的权威……[24]

以上所论，皆偏重于对布克哈特的文艺复兴观之批评，这些批评

虽不免亦有过火或偏颇之处，例如桑戴克之以科学技术为衡量文化之唯一标准，[25]但一般而言之，在沟通中古与文艺复兴之历史连续性方面，殊为有功，甚能矫正我们以往对中古与近代分期之武断看法。然而20世纪之史家亦并非都反对布氏的系统，其中仍有人在基本上对布氏之观点抱肯定的态度。值得注意的是，布氏系统的维护者并非一成不变地固执旧说，而是接受了近代的批评之后，对布氏系统作建设性的修正。在这种修正中，中古与近代的强烈对照消失了，文艺复兴的中古根源也显现了出来。在这种地方我们最能见到西方学术进步的原因所在。

在维护布氏系统的学者中，我们愿意提出柏伦（Hans Baron）为例证。柏伦的立场之值得我们重视，还不仅在他对布氏系统作了有力的辩护，更重要的是他竟能在今天这种重分析而轻综合的学术气氛中，坚持要从文化史之全面探求文艺复兴的意义。依柏氏的见解，近人从科学一端而怀疑布氏系统的有效性，是犯了以偏概全的错误。如果我们将15世纪的科学发展与文艺复兴的政治文化史配合而观之，则可以避免在纯科学范围内所获致之片面结论害及对整个文化史的评价之危险。就政治方面说，现代史学家固有强调近代制度之中古起源者[26]，然亦不乏以文艺复兴时代之政治外交的格局为近代制度之滥觞之论。[27]柏伦也批评布氏所谓“文艺复兴时代意大利人为最早的近代欧洲人”之说，认为他对文艺复兴之估价过高，以至贬抑了中古思想与政治各方面的延续性。但是换一个角度看，布氏本意也并不是说一切近代思想与制度均源于14、15世纪，而是以文艺复兴为“近代人”开始出现之时代，故他所注重的是文化的形态而不是它的起源。从这一观点看，文艺复兴既非可与中古截然分为二橛，而同时亦仍可以是近代文化之开始，于是文艺复兴在精神上遂填平了中古与近代之鸿沟。再就思想方面来说，情形亦复不殊。柏氏反

对一部分学人之以科学成就为评判文艺复兴文化之唯一标准，因为文艺复兴的学术兴趣本不在科学方面，当时人文主义者所注重的是对于人与历史的研究。既然如此，我们又如何解说布氏的论旨——人文主义的文化在精神上接近近代思想呢？比较合乎情理的说法应该是：早期人文主义者在推翻占星术(astrology)的迷信方面所发生的作用对16世纪后的科学发展具有清宫除道之功，因之间接地助长了近代科学与科学思想之兴起。从整个思想与学风看，而不从科学成就作片面观察，则中古科学之变为近代科学，在精神意态上须经过文艺复兴之过渡。这与前面论及政治体系之变迁问题所获致的结论大致是相同的。最后柏氏承认，今天我们对中古思想与制度之了解远较布氏为深刻，这使我们知道中古与近代并非真如黑夜白昼般截然不同，二者之间实有一脉相通之处。但另一方面，百年来对文艺复兴之研究亦并不能因此而被完全否定。如何结合我们对这两个时代的研究而达到新的综合，才是我们今后努力的方向。[28]

从柏伦的例子我们可以看出，布氏系统之维护者亦同样注重历史的连续性，对中古与近代之分野亦不取绝对的看法。然而在与批评者持论相同的基础上，他们仍然能对布氏之系统作有力的辩护。他们和布氏系统的反对者之根本不同处乃在于后者注重历史连续性中继往的一面，而前者所关注则是其中开来的一面；后者多从片面(如科学)看问题，而前者则从文化之全体来重估文艺复兴的价值。显然，如果我们不为门户之见所囿，我们实可以说布氏的整齐系统与近人对它的严厉攻击都有所蔽——自然也都有所见。比较近真的说法应该是：文艺复兴兼具中古与近代，亦即继往与开来两重性格；它是一个过渡的时代，而它在西方文化史上的真正意义亦在于此。[29]

下篇　人文思潮及其影响

我们在上篇中对文艺复兴在西方文化史上之意义有所检讨，但上篇的重心在追溯近百年来西方人的文艺复兴观之演进，故对文艺复兴在文化史上的真实贡献未能畅所欲言。下篇则拟稍补上篇之阙略。唯文艺复兴之文化内容极为复杂，势非此短文所能论述其万一。故兹篇唯遵史家笔削之义，取当时最重要的史实，即人文思潮的发展及其影响，略加阐释，庶几可以使上篇之意旨益为明畅。

自文艺复兴以来，"人文主义者"(Humanist)一词即盛行于西方[30]，至19世纪初年复有"人文主义"(Humanism)一名之正式建立。[31]然而时至今日，人文主义的确切意义似仍为一般人所不甚了了。就作者所知，中国学人之提倡人文思想者，对文艺复兴之人文主义的认识有时亦仍不免沿布克哈特之误而推衍益远。

布克哈特在其《文化史》中对人文主义并未有很透彻的研究，他仅分别地介绍了14、15及16世纪的人文主义者的一般特性，他们的社会地位与他们在文化教育上的贡献。但基本上他是把人文主义者当作中古文化的代替者来处理的。[32]近代论意大利人文主义之学者大致可分二派：一派为研治古典学术史者，他们认为人文主义运动只是产生于文艺复兴时代的一种古典学术的研究运动。这派说法自然亦有其事实上的根据，因为人文主义者本身也同时是古典学者，并于古典研究之复兴极具推动的作用。他们一方面发现了新的材料(如希腊文与拉丁文作品之原稿及久已绝传之古籍)，一方面复加深了对中古拉丁学术之研究，并通过新兴之考证与训诂学对这类古典作品加以整理。而希腊古典之研究尤称文艺复兴之重大成就。这些事实都足以说明意大利人文主义者确为近代语言学与历史学之先导。但

是仅仅从古典研究之兴起的角度来了解人文主义运动，则不免过于狭隘化了它的内涵。原因很简单：人文主义者的活动并不限于古典研究一面。他们同时也追求“辩才”（eloquence）的理想，因而产生了大批诗文作品。就数量而言，这类作品的成就远大过他们的古典研究。尤有进者，人文主义者在职业上乃修辞学家，远承中古之传统（此点后文当再详论）。他们之从事古典作品之研究即由于深信仿古乃培养“辩才”之无上法门。

另一派关于人文主义的解释出自哲学史家。他们视人文主义为文艺复兴之新哲学，乃代中古经院哲学而起者。如彼特拉克、瓦拉、伊拉斯谟诸人均曾对中古学术加以批判，而欲代之以古典学。复次，人文主义者关于教育、宗教、政治各种问题的著作亦确有不少是有意与中古立异的。但是这一解释较之前说尤为难通。兹仅举两点破之：一、文艺复兴时代经院哲学极为流行，绝无为人文主义所代替之事；二、人文主义者的著作绝大部分都不是哲学性的，故不得视人文主义为一种哲学。（此二点后文当续有发挥。）大抵这种解释殆由于近代人厌恶经院哲学之故，遂致过分强调了它与人文主义的对立性。按之史实，殊多未合。[33]

许多流行的关于人文主义的错误看法都起于不明了人文主义之渊源。因此，我们有必要略加疏解。在上篇中我们曾指出近代正统的文艺复兴观的最大毛病乃在于过分夸大了中古与文艺复兴的对立。这一错误也具体地表现在一般人对人文主义的认识上，即以人文主义为反抗中古之精神。[34]对人文主义作如是观者大抵均未深究人文主义者在当时社会上处于何种地位，以至误认他们为一群特殊的先知先觉者，在社会上无固定的位分，而唯古典之复兴是务。这一印象之造成，一大部分是源于布克哈特对人文主义所作的描写。[35]但是，正如 Kristeller 所说的，布氏之说仅适用于少数杰出之士如彼

特拉克、薄伽丘(Boccaccio)及伊拉斯谟等,因此乃是一种例外。[36]事实上任何对人文主义的正确了解,离不开对人文主义者之社会地位及其历史渊源的追溯。从起源上看,人文主义者并非空无依傍的自由人,而是中古传衍下来的一种职业流品。中古时代有一种"书记"(dictatores)者,以修辞与文法为其本业,他们的职业则可大别为二种:一是王侯宫廷与城邦政府中之秘书,另一则为修辞与文法教师。此两项职业亦正为后来人文主义者所继承。虽然人文主义者之社会地位已视中古之 dictatores 为高,但若将前者在社会文化之处境与后者在行政与政治上之重要性作一比较,则二者仍颇有相似之处,其间一脉相承之迹显然可见。不过我们亦不能因此而得出结论说,中古的 dictatores 与文艺复兴的人文主义者在本质上毫无分别。人文主义者的最显著的成就在复兴了古典的研究,这是中古 dictatores 所缺乏的。而人文主义者之所以致力于古典研究,推其原始,则是为了要改进文体与模仿古人之"辩才",此中绝无任何反抗中古之精神,同时这种古典学也绝不能代替中古之学术。[37]不可否认地,文体的模仿必然会进而导向与古典思想之接触。近人所谓人文主义主要是指这种与古典思想接触后所衍发的新思潮而言的。这种新思潮也许对近代思想与态度之建立有过接引的作用,但是此接引作用也并不是在否定中古或反抗中古的方式下表现出来的。就学术范围而言,人文主义者之兴趣限于修辞、文法、政治、伦理诸方面,[38]至于哲学与科学则本非他们所尝措意,故仍为亚里士多德主义者与他们所鄙视的经院主义者的盘踞之所。[39]二者学术范围既不一致,则自不可能互相代替。Kristeller 在他的许多著作中,曾一再指摘近人把人文主义与经院主义之争看作中古与近代、新与旧之争的错误。依他看法,这二者在意大利之发源与流传的时间相同,互相影响有之,但人文主义的意义绝不在它对经院主义的反抗。故二者之互相攻击殆系不同行

业间的斗争的结果，正如人文主义者彼此亦时有争执一样。[40]

人文主义不仅非中古思想的反命题，而且也与反抗北方蛮族无涉。[41]盖人文主义之起源早在13世纪，而意大利之陷入北方诸国的统治之下则始自1494年法王查理士八世之入侵。因之，至少在15世纪以前意大利无所谓“国家民族解放”的问题。16世纪之人文主义者则多少已有反抗北人之观念，如马基雅维利(Machiavelli)在1513年所写《王侯论》(*The Prince*)一书之最后一章中，即呼吁意大利人团结一致，驱逐蛮族出境。自19世纪德国人兰克(Ranke)以来，不少史学家都因此歌颂马氏为一爱国者。然而近来的研究已逐渐使人怀疑当时之意大利人是否有一种近代国家民族的共同意识，而《王侯论》之最后一章复与全书气氛不调，极可能是一种表面文章，未必有何诚意存乎其间。总之，当时意大利诸城邦都把一己之私利远看在意大利共同祸福之上，外患之来正是内乱的必然结果。在这种情形下，若谓人文主义与意大利民族解放之间有何关联，则殊难使人首肯。[42]

布克哈特的文艺复兴观过度强调意大利与北方诸国的差异，亦为近来最受批评之一端。人们之误以人文主义与反抗北方蛮族有关，实循此一观念而来。究之实际，人文主义并非意大利的特殊产物，在起源上它与北方，尤其是法国的中古学风颇有关联。我们知道，中古的法国曾一再有古典研究的复兴运动，如9世纪的文艺复兴与12世纪的文艺复兴等。此类古典研究之复兴虽时断时续，但法人对古典之兴趣遂得因而持续不辍。意大利的古典研究之复兴一部分即导源于与法国之接触。传统的看法是以彼特拉克为意大利人文主义的始祖。近若干年来的研究已推至彼氏之前。尤其是帕多瓦(Padua)的“前期人文主义者”(*pre-humanists*)如 Albertino Mussato，Lovato Lovati，Rolando of Piazzola 诸人在诗的艺术方面的

成就,显然是受了法国对古典诗文研究的刺激。[43] 14 世纪以后,法、意二地文化交流更为密切,这是因为 1305 年至 1378 年期间教廷迁驻于法国邻近的阿维尼翁(Avignon)。在此期间意大利人至法国者络绎于道,而阿维尼翁教廷亦在传播古典文化至意大利这一方面起了重要的作用。此外保藏于法国各大图书馆之古典作品原稿亦曾予意大利早期人文主义者以精神上的启发。例如彼特拉克即曾在法国获得索尔邦(Sorbonne)图书馆的古典原稿,又在阿维尼翁得到荷马史诗之希腊文原稿。仅此一例即可见彼氏与法国中古人文主义关系之深。[44]

我们对意大利人文主义者及人文研究之起源的若干方面既作了如上的澄清,人文主义的一部分性质已甚为明显。我们当已了解,人文主义必不能解释为中古文化之反命题或替代者。西方中古文化之中心在基督教,人文主义者虽不乏批评教会流弊之人,但这类批评并不影响到他们对基督教的根本信仰。16 世纪欧洲最杰出的人文主义者伊拉斯谟之坚决不肯参加马丁·路德所倡导的宗教革命,尤为人文主义不反对传统基督教之明证。我们在上篇中曾指出文艺复兴在西方文化史上为一继往开来的过渡时代,而人文主义则正可为此一看法作注脚。以上所论人文主义乃偏重在它之继往的一面,旨在纠正一般人对于它的近代性的夸张,但这并不能否定人文主义亦有其开来的近代性之一面。以下我们当就人文主义的开新之一面略加疏解,使它对近代文化的正面贡献及其历史意义可得而明。唯以时间与篇幅所限,所论势将极为简略。盖作者之用意仅在对有关中古与近代之分际的若干关键性问题稍加解释,而不是叙述文艺复兴与人文主义之历史发展也。

诚如一般学者所云,人文主义并非一套特定的思想系统,而早期情形尤其如此。依 E.P.Cheyney 的看法,彼特拉克的人文主义连人

生哲学都说不上。[45]但早期人文主义者,从古典文体之欣赏进而为古典作品之内容所感染,确已逐渐建立起一种对人生的新态度。[46]这种新态度,质言之,即比较注重人之本身。所谓“比较注重人”又可分两层来说:一是对人之尊严及其在宇宙中特殊地位加以强调,另一则是对于表现个人的情感、意见、经验与环境之具体特色感到无上的兴趣。这一倾向可以从当时的传记与描述文学以至人像画中得到证明。布克哈特称这种趋向为“个人主义”,是很切合的。[47]关于后一方面,本文不拟申论。兹仅就人之尊严及其在宇宙中之地位两观念及其对文艺复兴时代各派思想之影响,加以讨论。

我们已经说过,早期人文主义仅限于文法、修辞之学诸方面,而缺乏思想系统。但人文主义发展至15世纪下半叶已在哲学思想方面发生了重大的影响,于是促起新柏拉图哲学的兴起。本来西方古典时代末期的新柏拉图主义已走上绝对的弃肉归灵的地步,因而从尊人转而为贬人。但复活于文艺复兴时代的新柏拉图主义则因与人文主义的学术相结合,因此发生了截然不同的思想效果。我们可以说新柏拉图主义为人文主义提供了一套哲学系统,使许多人文主义之兴趣与活动得到理论上的说明与支持。[48]文艺复兴时代之新柏拉图主义大师首推费其诺(Marsilio Ficino,1433—1499)。费氏的活动范围大体不出早期人文主义者的圈子,他的许多哲学问题也都和当时的人文主义思潮有很深的渊源。因此费氏之哲学一出,即能发生广泛的影响。他的人之尊严的学说,及其强调人在宇宙中的地位,都是从人文主义来的。[49]依费氏之说,人在天地间有其特有之尊贵,而非其他动物所可比拟者,人之多才多艺固为其尊贵与卓越之一端,然尚是表象。人之真正可贵处乃在其灵魂之自由,不像其他动物之固定于某一种形式与行动之中。人的行动有各种可能:既可上升以攀附上帝,亦可下降以及于万物。[50]此一人之尊严说和他对人之灵魂

在宇宙中之地位的安排是分不开的。在他的宇宙系统中，人之灵魂恰居中位，亦即在灵界与物界之交接处，因此可以贯通上下，灵物二界因灵魂之故遂得合而为一。[51]费氏思想虽颇有承继前人之处，但此一说法则是他的新创。与人之中心地位密切相关者还有灵魂不朽之论。费氏既认为一切事物之在宇宙间者都有其本然的目的，灵魂亦非例外。灵魂之目的是什么呢？费氏以为是通过内心之经验逐步上升，最后达到与上帝合一之境。达到此最高之境后，灵魂就可以在上帝之怀抱中得到永恒的快乐与休息。此一最高之境也就是至真至善之境。然而人生太短促，并非人人都可在生前修至此境。上智之士纵偶有能于生前修到者，亦不易长此保持。然而，圣凡之途不殊，若循一定之程序不断提高自己的灵魂，则人人均能到此至真至善的旅程终点，人生既苦短，费氏遂不得不强调灵魂之不朽，盖唯有肯定灵魂在人死后仍能继续其未完之旅程，然后此至真至善之境始真正能成为芸芸众生所蕲求的共同目标。人人均能达此最高之境，于是人之尊严，亦即其高于其他动物之处，也就显露了出来。[52]

继费氏而起，对人之尊严作更进一步的发挥的，是他的大弟子辟柯（Pico della Mirandola，1463—1494）。辟柯虽亦为一新柏拉图主义者，但他的学问极为博杂，思想亦不囿于一家，而有意对柏拉图主义与亚里士多德主义进行一更高之综合。但他不幸英年早逝，致未能竟其志。他的重人思想，亦如费其诺一样，系上承早期的人文主义者。[53]他在发展重人思想方面的贡献则是著名的《关于人之尊严的演词》（*Oration on the Dignity of Man*）。[54]一般人颇有认为近代"人之尊严"一观念是由辟柯最先提出的，其实并不然。在基督教传统思想中，重人之思想实源远而流长。辟柯在其《关于人之尊严的演词》中劈头就提到前人的重人思想，足见其思想渊源有自。即在文艺复兴时代，早期人文主义者如 Bartolommeo Fazio 与 Gianozzo

Manetti 即已用“人之尊严与卓越”(Dignity and Exellence of Man)为题写过同类的论文。[55]因此辟柯的《关于人之尊严的演词》之重要性显然不在其重人思想的一般倾向上,而在他提出了与前人截然不同的新说法,以肯定人在世界中的特殊地位。盖前此之论人之尊贵者,大抵皆接受人在宇宙系统中居于一定不移的位置的说法,即费其诺于此亦未能别创胜解。我们已看到,费氏的贡献乃在他将人之灵魂放在宇宙系统之中位,但其固定不移之性格却并未有所改变。辟柯的最大贡献则在于从自由的观点论人之尊严。因此,他在其《关于人之尊严的演词》中先造一有趣的故事:上帝于创造世界万物之后,就想到他的伟大的艺术性的创造应该受到欣赏与赞叹,于是复有了人的创造。当人被创造时,世界上万物均已各有定位,故上帝找不到余隙可以对人在宇宙中作任何固定性的安排。根据这一故事,辟柯接着就指出:人在世界上既乏一定之居所,亦无一定的形式,复不具有任何特殊之功用。人无任何特殊的性能,但同时却又以万物之性为性。万物都须受上帝所制订的规则之限制,而人则有自由意志,不在万物所受的限制之内。因之,人又必须善用其自由意志以确定他自己的限制。同时为了使人能于俯仰之间尽察宇宙万物,上帝复将人置于宇宙之中心。于是人遂上不在天,下不在地,而浮沉升降悉赖其选择之自由为之主宰。[56]辟柯这一意志自由之论,正表现了文艺复兴时代在思想方面的创始性。[57]而他之论人之尊严及其在宇宙中之地位,则又显然系上承中古与早期人文主义先驱者之余绪;文艺复兴时的继往之一面亦于此可见一斑。辟柯的《关于人之尊严的演词》之所以能成为人文主义者之代表性的信条,乃是因为人文主义者对人之能力具有无限的信心,故不满于往昔以人与万物同在宇宙中占有一定位置之说;而辟柯之新论既不违尊人之旨,复赋予人以意志之自由,承前启后,独造胜境,盖非他人所能企及也。[58]

以上二人为新柏拉图主义受人文主义冲击后所产生的新思想家。下面我们将讨论人文主义对亚里士多德主义的影响。亚里士多德主义为中古学术权威,但它在文艺复兴时代之意大利思想界仍占据极重要的地位,与人文主义和新柏拉图主义鼎足而三。[59]从这一点我们也可以了解人文主义并没代替中古时代的学术思想。至于人文主义与亚里士多德主义在此期间的斗争,与其视之为新与旧或近代与中古之争,则毋宁看作是不同学科间之争。[60]亚里士多德主义者受人文主义影响最显著的代表是庞朋纳粹(Pietro Pomponazzi,1462—1525)。在促成当时亚里士多德主义的革命性改变一方面,庞氏是一位关键人物。这一改变,质言之,就是人文主义的个人尊严与价值观进入了亚里士多德主义的学术传统,而与非个人的、集体主义的旧观点形成对立。[61]庞氏视人为宇宙之中心,其持说与费其诺及辟柯并无不同。他的特殊贡献则在从新的观点解释灵魂之不朽。费其诺之灵魂不朽论非庞氏所能同意。依后者的看法,灵魂不朽论不能用哲学论证证成;人的灵魂不能离身体而存在,故与身体同腐。然而就灵魂之能把握真理与共相而言,它实超越了身体之限制而化为不朽。这种不朽决定于当下人生,而非有待死后。[62]不朽可由精神之上升而求得于生前,人之尊严的观念遂因而益为明确;同时人生意义也从出世的、消极的与冥想的转而为入世的、积极的与行动的。一切人都具有思辨的、道德的与技术的三类才能。思辨的才能非人之特征,而是属于神的,人虽多少都有这种才能,但绝不能至完全之境。技术的才能亦不足以尽人之本性,因为其他动物多少亦具备之,因此唯一使人成其所以为人的特征乃是实际的道德才能。人之好或坏若就其思辨与技术之才能而言则都是有限的、相对的,因此只有从道德观点看才有绝对的意义可说。在思辨与技术的才能方面,人不必求完美,亦不可能求完美,但在道德方面人若能努力不懈,则可望渐臻

于至善之境界。[63]至于庞氏之论人性是多而非一，游移而非确定，为介乎朽与不朽之间的中道，[64]则颇与辟柯所谓人在宇宙中无定位之说深相契合。因为只有如此说法，才能显出人的主观努力的价值和道德行为的意义。由于庞氏重视现实人生的价值，他的善恶观遂亦是入世的而不与宗教上的死后赏罚说相牵连。因此对德性的酬报就是德性本身，对罪恶的惩罚也就是罪恶本身。道德就人生言为当下自足而毋须外求者。庞氏谓灵魂本然是可腐朽的，其意即在为德性之价值安排一托身之所。[65]

由上所论可知，文艺复兴之人的观念，自早期人文主义者至庞朋纳粹，实表现一愈转愈深之发展历程。早期人文主义者仅仅重新提出人在宇宙中之地位及其尊严等一般性的问题，费其诺则进一步肯定人在宇宙间居于中心地位，并对灵魂之自由为其尊严之根据一点微引端绪。此一端绪至辟柯遂得畅发而演为人在宇宙间无一定位分的理论。在这里，一方面人之意志自由得到了肯定，而另一方面人对灵魂之沉沦或超拔所负的责任也更为重大。在这种情形下，人们乃不得不更进一层注意人之自身之问题及其如何求超拔之道，这样就引导出庞朋纳粹的思想。庞氏在对人性的分析方面有两点最大的贡献：第一是强调道德的才能是人之所以异于神或其他动物之所在，人唯有在道德上努力不懈以求达到至善之境才算尽了人性；第二是灵魂之不朽须在人世中求取之说，此说尤为转出世的人生观为入世的人生观之重要关键。

上面的讨论同时也说明了人文主义本身虽不成其为一套哲学系统，而影响所及实震撼了文艺复兴时代各派学术思想，易言之，即使各派之思想重心逐渐转移到对人之价值的肯定与对人之本质的分析方面，但人文主义在开来的方面并不仅仅在于对当时学术思想发生了影响。若人文主义之影响仅及于思想层面，而未能对当时人的生

活有所改变，则人文主义仍只能算作一种纸上空谈，而不足与语为新的文化力量。为了说明这一点，我们在结束本文之前必须略察人文主义在近代人的实际生活上所发生的重大作用。

我们在上面已指出，早期人文主义者之从事于古典研究颇有重文体而不重哲学思想的倾向。之所以有此倾向，一部分原因是他们继承了中古修辞学与文法学的传统：但若径以此为人文主义者不尚玄想之全部理由，则又不免失之太偏。早期人文主义者，自彼特拉克始，即比较注重道德实践而对哲学玄想没有兴趣。彼氏本人极以玄想为有害，故要人注重行为。他认为所谓“德性”盖有两重意义：一为人对上帝须有正当之体察，一为人与人之间须有正当的行为。[66]关于人与上帝之关系我们不拟在此讨论，兹但试就人与人之间如何始可有正当行为一点言之。具体地说，这也就是人的教养问题。当时的人文主义者在教育方面以倡导“人文研究”(studia humanitatis)著称。所谓“人文研究”，则包括诵习古拉丁及希腊经典。[67]在此种人文研究过程中，人文主义者逐渐发展出重人的意识，因而欲通过人文研究以塑造理想的人物。这一人文教育的思想随处流露于人文主义者的著作之中。[68]教学的材料既为古典著作，理想人物的塑造自然也就与模仿古人分不开。从这一观点看，文艺复兴之归向希腊、罗马显然不是单纯的复古。[69]当时的人文主义者马基雅维利即说过：

> 对古代人之研究之所以有价值，乃因他们是人的模范。而仿效他们之努力之所以不致落空，则因为人性是亘古不变的。[70]

可见人文主义者之仿效古人，其着眼乃在于创造新时代之人物，而不是拘泥于古，因此他们都深信古典研究具有实用性。例如 Vegio 即

谓古典人文研究的目的不徒在于学术,而实欲造就有用的公民。[71] 维多里诺(Vittorino)亦同样以造就公民为研古之目的,他并以为基督教与古典伦理同是发展完美人格所不可或缺的。[72]

人文主义者为塑造完美人格所创设的教育课程,在西方教育史上发生了长久而深远的支配作用。直到 19 世纪,西方学校中的人文主义教程才因科学之兴起而逐渐受到修改。至于人文主义教育计划的完全消失则是 20 世纪初年的事。而且即使在今天,西方的教育在实践方面虽已发生了革命性的改变,但在基本教育理论上较之文艺复兴时代尚未见有甚大的进展。[73] 自 18 世纪以来,西方教育课程的重心已从人格教育逐渐转移到知识与技能方面来了。时至今日,西方教育的功能似乎仅在造就具有专门知识与技能的人才,而忘怀了文艺复兴以来以发展完美人格为目标的教育理想。这一改变的利害得失固非门外汉所能评论,故作者不拟于此发表任何意见,但作者愿意将两位研治文艺复兴的学者对此转变的看法介绍于本文之末,以供中国关心教育问题者之参考。

Kristeller 在其《古典学与文艺复兴思想》一书的结尾处,对今天古典学之沦为少数专家的专门绝学一事曾深致其慨叹。他指出许多职业教育家似乎已完全忘记了人文主义学术的存在,更不必说它的重要性了。他接着说:

> 然而我仍希望并期待我们对古典学及历史学的兴趣终会继续以至复兴起来,因为我坚信它们的内在价值……我不愿给人一个印象,以为我要提高学问的理想而牺牲其他更基本与更具综合性的理想,或者以为我无视于历史学的限制。我们并不只是学者,我们同时还得是公民、工作的人、思维的人和一般的人。诚如布克哈特所说的,历史知识未必立即使我们变得更为谨慎,

但是长远地看却会使我们变得更明智些。[74]

Whitfield 更深切地告诉我们：

继彼特拉克之后，人文主义者所要教育的乃是完整的人，但是当教育不再关怀人的本身而提出为自然知识而知识时，那就是人文教育逊位日子到了。……我相信自然科学的知识的正确性。但是接下去又该如何呢？……人文主义者一样可以把彼特拉克关于教会占有财富一事所说的话应用于科学的成就上面："如果它占有财富那倒是一件好事，不过如果它竟为财富所占有，那就糟到无以复加了。"离开了人文主义的中心，一切外在的知识都是和我们不相干的。[75]

注　释

[1]　例如胡适之先生关于五四运动的一部英文著作即称为 *The Chinese Renaissance*。

[2]　关于其时人文主义者对土语文学之争论，可参看 Hans Baron，*The Crisis of the Early Italian Renaissance*，Princeton，1955，Vol. Ⅰ，pp. 297—312. Vol. Ⅱ，pp. 422—429。

[3]　关于 Ciceroninanism 问题可参看 J. A. Symonds，*Renaissance in Italy*，Modern Library ed.，1935. Vol. Ⅰ，pp. 519，575。关于 anti-Ciceronianism 看 *The New Cambridge Modern History*，Vol. Ⅰ.（The Renaissance，1493—1520）1957，pp. 98，114。

[4]　*The New Cambridge Modern History*，Vol. Ⅰ，p. 171.

[5]　Baron，op. cit.，p. 312.

[6]　参看 Paul van Tieghem，*La Litierature latine de la Renaissance*，paris，1944，p. 7；Peter Herde，*Humanism in Italy*，in Philip P. Wiener，ed.，*Dictionary of the History of Ideas*，（New York，1973）. Vol. Ⅱ，pp. 517—518。

[7]　关于此问题的讨论，请看 W. Leonard Grant，*European Vernacular Works in*

Latin Translation, *Studies in the Renaissance*, Vol. Ⅰ, 1954。

［8］ 参看 Wallace K. Ferguson, *Renaissance in Historical Thought*, Houghton Mifflin Co., 1948, p.179。

［9］ 参看 Federico Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, Cambridge, 1958, pp.151—152。

［10］ Ferguson, op.cit., p.384.

［11］ Lynn Thorndike, *Renaissance or Prenaissance?* in *Journal of the History of Ideas*, Vol.Ⅳ, No.1(Jan., 1943).

［12］ Etienne Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, in Etienne Gilsom, *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p.192.

［13］ 例如著名的荷兰史学家 J.Huizinga 所著关于 14、15 世纪之法国与尼德兰之社会史即名之曰《中古时代之衰落》(*The Waning of the Middle Ages*)。著者在英译本自序中认为中古史其实也就是文艺复兴之前奏(Anchor Book ed., Preface.)。

［14］ 例如蒋方震为梁启超之《清代学术概论》作序即作是语。

［15］ J.Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, tr.by S.G.C. Middle More, Phaidon Press edition, 1951., pp.106—107.

［16］ Johan Huizinga, *Men & Ideas*, tr. by James S. Holmes and Hans van Marle, Meridian Books ed., 1959, p.271.

［17］ 见 J.H, Whitfield, *Petrarch and the Renaissance*, Oxford, 1943, p.96。

［18］ 见 Ephraim Emerton, *Humanism and Tyranny*: *Studies in the Italian Trecento*, Cambridge, 1925. Ⅶ., *Salutati*: *Letters in Defence of Liberal Studies*。

［19］ 关于近人对瓦拉的信仰问题的讨论可看下列诸书: Cassirer, Kristeller & Randall Jr.ed., *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948, pp.147—154; H.J. Grimm, *Lorenzo Valla's Christianity*, in Church History, XⅧ (Jun. 1949), pp.75—88; and E. Harris Harbisson, *The Christian Scholar in the Age of the Reformation*, New York, 1956, pp.43—49。

［20］ 见 J. Huizinga, *Erasmus and the Age of Reformation*, Harper Torchbooks ed., 1957, pp.57—58。

［21］ 参看 Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, ch.Ⅳ。

［22］ 参看 Dana B.Durand, *Tradition & Innovation in the 15th Century Italy*, in Journal of the History of Ideas, Vol.Ⅳ, No.1, (Jan., 1943)。

［23］ Francis R.Johnson, *Preparation in the Progress of Science*.Ibid.

［24］ 见 Sarton, *Science in the Renaissance*, in J.W.Thompson, G.Rowley, F. Schevill & G.Sarton, *The Civilization of the Renaissance*, Chicago, 1929。

［25］ 对桑氏之批评可看 Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*,

p.385。

[26] 例如 C.H.Mcllwain,*Medieval Institutions in the Modern World* 一文[载 *Speculum*,1941(16)]即着眼于此。

[27] 最著名的如 E.W.Nelson,*The Origins of Modern Balance-of-Power Diplomacy*, in *Medievaliaet Humanistica*,I(1942),pp.124—142。以近代之"均势"源于意大利之五强,即 Venice、Milan、Florence、Naples、Papacy。按:此意德国人兰克(Ranke)已先发之,而文艺复兴时代之史家归西亚底尼(Guicciardini)亦已意识到"均势"的存在,见彼所著《意大利史》,英译本见 J.B.Ross & M.M.Mc.Laughlin 所编 *The Portable Renaissance Reader*, New York,1953,pp.279—284.又据最近人研究在归氏以前已先提出"均势"之观念者为人文主义者 Bernardo Rucellai。见 Felix Gilbert, *Bernardo Rucellai and the Origins of Modern Politics*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*,Vol.12,1949,pp.101—131。又关于文艺复兴时代之外交为近代外交之开端可看 Garrett Mattingly,*Renaissance Diplomacy*, Boston,1955。此书对近代外交之起源作了一番极通彻的研究,旨在说明近代外交之艺术与国际关系之形态奠定于文艺复兴时代。

[28] 此段柏氏之论旨采自彼所著之文 *Towards A More Positive Evaluation of the 15th Century Renaissance*, in *Journal of the History of Ideas*, Vol.IV,No.1,Jan.1943。专从思想史观点讨论文艺复兴观之变迁者可看 P.O.Kristeller,*Changing Views of the Intellectural History of the Renaissace Since Jacob Burckhadt*,in Tinsley Helton, ed.,*The Renaissance*, The University of Wisconsin Press,1961,pp.27—52。

[29] 参看 Ferguson,*The Renaissance in Historical Thouhgnt*,p.391,及他所撰 *The Reinterpretation of the Renaissance*, in *Facets of the Renaissance*, Harper Torchbocks,1959.pp.1—18。

[30] 参看 A.Campana:*The Origin of the Word "Humanist"*, in *Journal of the Warburg and Courtuald Institutes*,IX,1946,pp.60—73。

[31] "人文主义"(Humanism)的提法为德国教育家 F.J.Niethammer 于 1808 年所创。

[32] J.Burckhadt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 1951, pp. 120—121.

[33] 以上两段关于人文主义之解释及对此种解释之批评系采自 P.O. Kristeller,*Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, in *Byzantion*, XVII,1944—1945。

[34] 东方人亦多有沿用此一错误者,如日人三木清之《人间主义》[此文已由徐复观先生译成中文,题为《西洋人文主义的发展》,载《理想与文化》,1952(9),58—70 页],文中即以文艺复兴之人文主义为从中古桎梏中求解放并含有反抗精神的运动

(中译本,59—60 页,又中译本现已收入香港友联出版社所编《人文思想论丛》中。)三木清之说近年来复辗转为中国学者之论人文主义者所袭用。

[35] 读者如有兴趣可看布氏《文化史》163—167 页。此处不拟详及。

[36] P.O.Kristeller,*Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*,in *Byzantion*,1944—1945.

[37] 关于本节所论可看 Kristeller,*Humanism and Scholasticism*, in Kristeller,*The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press,1955, pp.11—13;及 Ernst Cassirer, et al,*The Renaissance Philosophy of Man*,p.3.;关于人文主义者与"辩才"的关系,参看 Hanna H.Gray,*Renaissance Humanism*:*The Pursuit of Eloquence*, in *Journal of the History of Ideas*,24,1963,pp.497—514, and Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, *The Union of Eloquence and Wisdom*, *Petrarch to Valla*, Princeton University Press,1968。

[38] 见 Kristeller,*Humanism and Scholasticism*。

[39] 参看 Myron P. Gilmore, *The World of Humanism*, New York, 1952, p.193。

[40] 除上引文外,又可看他的 *The Philosophy of Man in Italian Renaissance* 一文,收在他的 *Studies in Renaissance Thought and Letters*(Roma,1956)论文集中。(此书手头无有,所有征引皆根据读者笔记,故不能注明页数,理合声明于此。)

[41] 如三木清文中即有此说,见三木清《人间主义》,62 页,其误亦为近日中国学者所沿袭。

[42] 关于此问题之较简要的讨论,可看 F.Gilbert,*The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince*,in *Studies in the Renaissance*,Vol.I,1954,pp.38—48。

[43] 见 P.O.Kristeller,*Eight Philosophers of the Italian Renaissance*,Stanford University Press, 1964, and Roberto Weiss.*The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford University Press,1969。

[44] 请参看 B.L.Ullman,*Some Aspects of the Origin of Italian Humanism* 一文,收在他的 *Studies in the Renaissance*,(Roma,1955)论文集中,又据 Kristeller 之研究,意大利人文主义有三源:一、意大利中古修辞学之传统;二、12 世纪特盛于法国的中古人文主义,即古典拉丁诗文之研究,自 13 世纪后渐传入意大利,而与意大利之修辞学传统相结合;三、希腊古典文学之研究,此为西欧中古时代所没有,而系从拜占庭帝国(Byzantine Empire)传到意大利的(见所著 *The Philosophy of Man in Italian Renaissance* 一文)。中古人文主义亦有一甚为强固的传统,尤以 1050 年以后的两三个世纪为然。此点已为中古史名家 R.W.Southern 指出,见他的 *Medieval Humanism and Other Studies*,Harper Torchbooks,1970,pp.29—60。

[45] *The Dawn of a New Era*,p.268.

［46］ Ferdinand Schevill, *The first Century of Italian Humanism*, New York, 1928, p.1.

［47］ Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, pp.20—21.近人有谓文艺复兴并无个人主义者（关于此问题可参看 N.Nelson, *Individualism as a Criterion of the Renaissance*, in *The Journal of English and Gemanic Philology*, ⅩⅩⅫ, 1933）实由于误解布克哈特用此名词之本意。

［48］ Gilmore, *The World of Humanism*, p.193.关于人文主义与新柏拉图主义之关系，可看 Nesca A.Robb, *Neoplatonism of the Renaissance*, London, 1935, Chaps. I and II; P.O.Kristeller, *Renaissance Platonism*, in *Facets of the Renaissance*, pp.103—123; John Charles Nelson, *Platonism in the Renaissance*, in *Dictionary of the History of Ideas*, Vol.III(1973), pp.508—515。

［49］ P.O.Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943, p.13.必须指出，新柏拉图主义虽受人文主义的影响极深，但作为哲学或学术运动而言，它实具有独立之意义，不得视之为人文主义运动的一部分或分支也。（参看 Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, p.58。）

［50］ 见 Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, p. 192 及 *The Philosophy of Man in the Renaissance*。

［51］ 见 Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, pp. 196—197. *The Philosophy of Man in the Renaissance*, and Cassirer, et al, *Renaissance Philosophy of Man*, pp.190—191。

［52］ Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, pp. 226—230, *The Philosophy of Man in Italian Renaissance*, and *Ficino and Promponszzi on the Place of Man in the Universe*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*.

［53］ 见 Cassirer, et al, *Renaissance Philosophy of Man*, pp.221—222。

［54］ 英译本见同上书 pp.223—254。

［55］ 参看 C.E.Trinkaus, Jr., *Adversity's Noblemen, the Italian Humanists on Happiness*, New York, 1940, pp.63—66。又参看 Cassirer, et al, 前引书 p.219。

［56］ 见 Cassirer, et al., *Renaissance Philosophy of Man*, pp.224—225。

［57］ 见 E.Cassirer, *Some Remarks on the Originality of the Renaissance*, in *Journal of the History of Ideas*, Vol.IV, No.1, (Jan., 1943)。

［58］ 参看 Cassirer, et al., *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 221—222; Trinkaus, op.cit., p.66; and Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, p.60。

［59］ 参看 Kristeller, *Philosophical Movements of the Renaissance*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp.17—31。

［60］ 见 Kristeller, *Humanism and Aristotelianism in the Italian Renaissance*;

and *The Classics and Renaissance Thought*, p.43。按:Kristeller 大体以亚里士多德主义亦当包括在经院哲学之中,因据他的研究,经院哲学自 13 世纪以来主要是以亚里士多德为基础的。

[61] 见 *Renaissance Philosophy of Man*, p.257。

[62] 见 Kristeller, *Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe*, and *Renaissance Philosophy of Man*, p.237。

[63] 见 Kristeller, *The Philosophy of Man in Italian Renaissance*。

[64] 见庞氏所著 *On the Immortality of the Soul*, 第一章。英译本见 *Renaissance Philosophy of Man*, pp.280—381。

[65] *Renaissance Philosophy of Man*, p.274.

[66] 见 Whitfield, *Petrarch and the Renaissance*, p.105。

[67] 见 Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, pp.9—10; and H.O. Taylor, *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, 2nd ed., 1930, Vol.I, p.4。

[68] 见 Kristeller, *The Philosophy of Man in Italian Renaissance*。

[69] 参看 Crane Brinton, *A History of Western Morals*, New York, 1959, p.243。

[70] 转引自 Kristeller, *The Philosophy of Man in Italian Renaissance*。

[71] W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators*, 1897, p.182.

[72] 同上书 p.67。按:人文主义者之特别重视教育的力量是和他们要改善当时的道德状况分不开的。因此几乎所有人文主义者都有关于道德问题的著作。其中不少人,包括伊拉斯谟与萨多勒托(Jacopo Sadoleto)在内,是把教育看作道德生活的先决条件的。(参看 Richard M.Douglas, *Jacopo Sadoleto*, 1477—1547: *Humanist and Reformer*, Harvard University Press, 1959, p.75。)

[73] 见 Scheville, *The First Century of Italian Humanism*, p.64。

[74] *The Classics and Renaissance Thought*, pp.88—90.

[75] *Petrarch and the Renaissance*, pp.114—115. 按:本节原文用典甚多,不宜于直译,故仅译其大意如此。

儒家思想与日常人生

儒家思想在整个20世纪走过了一条漫长而崎岖的道路，而且直到最近几年。大体上说，这是一条下坡路。在本世纪即将结束的今天，我们应该可以超越一切激情和成见，重新估计儒家思想在下一个世纪的中国可能发挥什么样的作用。这里所用"可能"两个字是很关键的，因为我们必须将人的主观努力估计在内。如果中国人继续视儒学为现代化的障碍，那么我们的估计便仅仅是一种可能性而已。

任何关于儒家前景的估计都不能不以儒家以往的历史为依据；只有以儒学的传统功能作对照，我们才能在儒家思想和现代社会之间试求一种整合的方式。

如所周知，儒家思想在传统中国社会的影响是无所不在的，从个人道德、家族伦理、人际关系到国家的典章制度以及国际间的交往，都在不同的程度上受到儒家原则的支配。从长期的历史观点看，儒家的最大贡献在为传统的政治、社会秩序提供了一个稳定的精神基础。

但儒家之所以能发挥这样巨大而持久的影响则显然与儒家价值的普遍建制化有密切的关系。上自朝廷礼乐、国家典章制度，中至学校与一般社会礼俗，下及家庭和个人的行为规范，无不或多或少地体

现了儒家的价值。诚如史学家陈寅恪所指出的:“夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关,而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者,实在制度法律公私生活之方面。”我所谓“建制化”或陈寅恪所谓“法典化”,都是取其最广义而言,并不如近人所说,儒家的建制化完全出于政治的动机,即为帝王统治而设计的。这种简单的概括与历史事实不符。广义的建制化是在长期历史演变中逐渐形成的,其动力主要来自社会与民间。我们也不能简单地把儒家思想和建制化截然分开,并进而肯定前者,否定后者。这是今天一般为儒家辩护者所最常采用的策略。从历史的观点看,这一二分法是不能成立的。儒家思想与建制化之间是一种理想与现实的关系,因此必然具有理想与现实之间的距离与紧张。但在具体的历史进程中,二者又是互相维系的。事实上,如果不是由于建制化的发展,儒家思想便不可能成为中国文化中的主流了。

无论儒家建制在传统时代具有多大的合理性,自辛亥革命以来,这个建制开始全面地解体了。儒家思想被迫从各层次的建制中撤退,包括国家组织、教育系统以至家族制度等,其中教育系统尤为关键。儒家与有组织的宗教不同,它的思想传播中心不是教会组织而是各级的公私学校,而中国传统的教育则又直接与科举制度连成一体。1905 年科举的废止是儒家建制解体的一个最早的信号,其事尚在辛亥革命之前。

儒家建制不能适应现代社会是一个无可否认的事实。新式学校代科举而起,自然是一项重大的改进。但随之而来的则是儒家基本经典在新式教育中所占的分量越来越减轻。民国初年,中、小学堂的修身和国文课程中还采用了不少经训和孔子言行,五四以后一般中小学校教科书中所能容纳的儒家文献便更少了。

以上只是从传统教育建制的解体说明儒家思想在 20 世纪的困

境。这和西方近代政教分离的情况截然不同，基督教与政治建制划清界限之后，仍有教会的建制作为它的托身之所，牧师继续在教堂中讲解教义，神学家也继续在神学院中阐释经典，而一般信徒阅读《旧约》、《新约》更未曾因政教分离而中断。相形之下，儒家思想与传统建制分手以后，则尚未找到现代的传播方式。康有为、谭嗣同等有鉴于此，所以才有组织“孔教会”的倡议。但由于历史和文化背景的不同，更由于儒家的根本性质与一般宗教截然有别，这一尝试终无所成。我曾将现代儒学比作“游魂”，其根据即在此。

今天我们首先必须认清儒家思想自20世纪初以来已成为“游魂”这一无可争辩的事实，然后才能进一步讨论儒家的价值意识怎样在现代社会中求体现的问题。认清了这一事实，我们便不得不承认：儒家通过建制化而全面支配中国人的生活秩序的时代已一去不复返。有志为儒家“招魂”的人不必再在这一方面枉抛心力。但是由于儒家在中国有两千多年的历史，凭借深厚，取精用宏，它的游魂在短期内是不会散尽的。只要一部分知识分子肯认真致力于儒家的现代诠译，并获得民间社会的支持与合作（大陆的民间社会现在也有开始复活的迹象），则在民间社会向公民社会转化的过程中儒家仍能开创新的精神资源。（在这一过程中，政府对于儒家的新发展最多只能处于从旁赞助的地位，而不应直接干预。）

近年来我对儒家究竟怎样融入现代中国人的生活之中的问题曾反复思索。我所得到的基本看法是儒家的现代出路在于日常人生化，唯有如此儒家似乎才可以避开建制而重新发生精神价值方面的影响力。但“日常人生化”只是一个整体的概念，下面将对这一概念作一点初步的分疏。

从历史上观察，儒家的日常人生化最迟在明清时代已开始萌芽。唐宋的儒家从全面安排生活秩序的观点出发，依然对朝廷抱着很大

的期望，因此“圣君贤相”的格局在他们的政治理想中占据着中心的位置。杜甫的诗句“致君尧舜上，再使风俗淳”具体表达了这一向往。王安石以“贤相”自许，所以也要求宋神宗上法尧、舜，不能仅以汉唐为典范。南宋以后儒家虽已重视教育过于政治，但朱熹仍念念不忘以“正心、诚意”四字说皇帝。他发挥二程的主张，编成一部《四书》，首出《大学》为之纲领，于是“内圣外王”的儒家规模便清楚地呈现出来了。据朱熹自述，《大学》的注释是他平生最用心之所在，甚至死前尚在改定“诚意”章的注语。这正是因为《大学》的“三纲领”、“八条目”最能表现儒家全面安排生活秩序的整体观念及其渐进次第。总之，朱熹认为，“道”的完全实现，最后还是需要一位“圣君”，因为权力中心之地，如果不能净化，则儒家建制的整体运作终将为之失灵。“得君行道”仍是儒家建制中一个不可或缺的环节。

但明、清以来，特别是王阳明以来的儒家显然有一个重要的转变。他们似乎不再把“道”的实现完全寄托在建制上面，对于皇帝以至朝廷的作用他们也不像宋儒那样重视。我们试比观朱熹和王阳明的文集，前者为向皇帝陈治道，上了无数“封事”或“劄子”，而后者在这一方面几乎是一片空白。不但如此，朱熹的学说，无论是“修己”还是“治人”，主要是以皇帝以至士大夫为对象；王阳明的“致良知”则专就日常生活处指点，而且遍及于“愚夫愚妇”。所以王阳明要强调“与愚夫愚妇同的便是同德”。他又有诗句论“道”云：“不离日用常行外，直至先天未画前。”这是把先天妙道通贯到日用常行，尤其生动地说明了儒家日常人生化的动向，所以阳明的后学，特别是泰州王门，强调“满街都是圣人”的观念，又喜欢以“端茶童子”之类的眼前例子发明“良知”的妙用。

我们由此可以看出，儒家日常人生化带来一种重点的转移，以前儒者把希望寄托在上面的“圣君贤相”，现在则转而注重下面的普通

百姓怎样能在日常人生中各自成圣成贤。王阳明用黄金比喻圣人，在此便显出了重大的意义。圣人如黄金，在成色不在分量。这就打破了以政治社会地位判断个人的价值的俗见。我们也可以说，王阳明又回到了先秦儒家"人皆可以成尧舜"的原始命题。这是儒家的温故知新，而不是直线的新陈代谢。

明代中叶以后，儒家的基础动向是下行而不是上行，是面对社会而不是面对朝廷。唐宋时代"致君尧舜上"的意识也渐渐淡薄了。试举一个有趣的例子。泰州王门的罗汝芳曾问张居正："君进讲时，果有必欲尧、舜其君意否？"张居正沉吟久之，答道："此亦甚难。"从这一番问答中，我们清楚地看到，不但问者已不相信"致君尧、舜"的儒家理论，而且答者也对此失去了信心。以张居正与万历的师生关系之深，在进讲时已不敢奢望能使青年皇帝成为"圣君"了。明清儒家不再期待"圣君"还有另一个理由，即他们已逐渐了解：普通百姓都能为自己的利益作最大的努力，这远比等待"圣君"从上而下的施德为可靠。所以顾炎武说："天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为。此在三代以上已然矣。"这句话说得十分透辟。"三代以上"正是儒家所谓圣君尧、舜的时代，尧、舜为百姓之心尚且不如百姓自为，则后代的帝王便更不必说了。

明清儒家日常人生化发展至此，事实上已打破了"内圣外王"的古老神话。在这个关键性的问题上，我们不能不重新探讨一下《大学》的八条目，因为这是后世"内圣外王"说的最主要的文献根据。前面已提到，程、朱提倡《大学》确有他们的苦心。如果儒家思想必须通过政治建制而实现，则"内圣外王"说是有其坚强的理由的。但是一旦儒家因日常人生化而摆脱了政治建制的纠缠，那么整个情况便改变了。《大学》八条目是格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。依照原文的次序，这似乎是一个由内而外的必然历程。修身

以上属“内圣”的范畴，齐家、治国、平天下则是层层向外推扩，而所谓“外王”主要是指最后两项。明代有关《大学》的争议大体上集中在“内圣”的功夫上面，其中“格物”两字尤其异说纷纭。现在为了讨论“内圣外王”说的方便起见，仅以修、齐、治、平为限，即以“修身”代表“内圣”（包括了格、致、诚、正），以治、平代表外王，而齐家则为内圣与外王之间一种过渡。

依照一般的理解，“内圣”是“外王”的精神内核，故必先修身有成始能齐家，齐家有成始能治国，治国有成始能平天下。这个看法在儒家久已变成天经地义，几乎没有人曾对它正式提出过疑问，甚至在今天也还拥有不少信徒。但是明末清初的陈确，由于怀疑《大学》不是“圣经”，竟连带不相信古人修身与齐家、治国、平天下之间有必然的关联。他说：“古之人慎修其身也，非有所为而为之也。而家以之齐，而国以之治，而天下以之平，则固非吾意之所敢必矣。”这一见解确有根据。孔子说：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”这正是视修身为目的，而不是实现“外王”的手段。孟子曾引当时的“恒言”云：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”这段话在字面上虽与《大学》的“修、齐、治、平”相似，但并不蕴涵《大学》原文中“内圣”必然推出“外王”的一番意思。《大学》中与孟子引言最相契的毋宁是“自天子以至庶人壹是皆以修身为本”那句话。

下及明清，谭嗣同则致疑于“齐家”何以能推至“治国”。他讨论“家齐而后国治，国治而后天下平”的问题说：

> 彼所言者，封建世之言也。封建世，君臣上下，一以宗法统之。天下之大宗也，诸侯、卿大夫皆世及，复各为其宗。……宗法行而天下如一家。故必先齐其家，然后能治国、平天下。自秦汉以来，封建久湮，宗法荡尽，国与家渺不相涉。家虽至齐，而国

> 仍不治，家虽不齐，而国未尝不可治。……大抵经传所有，皆封建世之治，与今日事势，往往相反，明者决知其不可行。

谭氏从历史观点解释《大学》的“家齐而后国治”，眼光甚为锐利。五四以后史学家也进一步支持了他的观察。如顾颉刚曾指出，《大学》中“齐家”并非一般人民之“家”，而是“鲁之三家”、齐之“高、国之家”，即“一国中之贵族，具有左右国之政治力量者”。

《大学》修、齐、治、平说的历史背景既获得澄清，“内圣”与“外王”之间自秦、汉以后便已不可能存在必然的联系，而历史事实也正是如此。明清儒家日常人生化的大趋势更推远了修、齐和治、平之间的距离，以此为起点，我们才能进一步推测儒家的价值意识怎样在现代社会中落实的问题。

明清儒家曾提出了公与私的分际，自 16 世纪至 19 世纪论辩甚多，这一点早已引起现代学者的注意。儒家论“公”与“私”虽与西方近代所谓“公领域”或“私领域”不尽符合，但毕竟有可以相互发明的地方。我们不妨借用之以说明儒家的现代定位。如果继续运用《大学》的语言，我们可以顺理成章地把“修身、齐家”划归私领域，把“治国、平天下”划归公领域。这两个领域之间虽存在着千丝万缕的交涉，然而同时也存在着一道明确的界线。公领域不再是私领域的直接延伸，不过两个领域还是互有影响的。日常人生化的现代儒家只能直接在私领域中求其实现，它和公领域之间则是隔一层的关系。这大致类似西方现代政教分离的情况。换句话说，儒家在修身、齐家的层次上仍然可以发挥重要的作用，但相对于治国、平天下而言，儒家只能以“背景文化”的地位投射间接的影响力。我们如此划分公私二领域并非完全效法西方，而是进一步发展明清以来儒家日常人生化的大潮流。西方在此仅处于参照的地位。这是上面所已明白指出的，而且日常人生化在原始儒家中也

不是毫无根源的。试看《论语·为政》的记述：

> 或谓孔子曰："子奚不为政？"子曰："《书》云：'孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。'是亦为政，奚其为为政？"

朱熹《集注》解释这一段话说：

> 《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之，言如此，则是亦为政矣，何必居位乃为为政乎？

所以孔子也肯定修身、齐家具有自足的价值，不必一定要直接参政。这段话对于儒家价值意识的现代重建具有重大的启示作用。

西方基督教自宗教改革以来也走的是"肯定日常人生"的道路。新教反抗中古教会的建制化，让每一个基督徒都直接面对上帝，并执行上帝交给他的人间使命。这个使命可以是科学济世、企业成就、社会改进或任何其他有益于人类的工作。明清儒家日常人生化的具体内容虽与西方新教异趣，但以大方向而言，中西双方确有互相比照之处。这是至可惊异的。

现代儒家不再直接插手公领域，这在上面已说过了。然而这不是说儒家已与公领域完全断绝了关系。美国人文主义大师白璧德在《民主与领袖》一书中特别以孔子与亚里士多德并举。他认为孔子之教能够提供民主领袖所最需要的品质。儒家"以身作则"精神可以塑造出"公正的人"(just man)，而不仅仅是"抽象的公正原则"(justice in the abstract)。这是儒家可以贡献于现代民主之所在。白氏所看重的显然便是儒家的修身理论。举此一例，便可见日常人生化的儒家通过间接的方式，仍然可以继续有助于治国、平天下。

儒家“君子”的理想

依照传统的说法，儒学具有修己和治人的两个方面，而这两方面又是无法截然分开的。但无论是修己还是治人，儒学都以“君子的理想”为其枢纽的观念：修己即所以成为“君子”；治人则必须先成为“君子”。从这一角度说，儒学事实上便是“君子之学”。这一传统的“君子理想”在今天看来似乎带有浓厚的“精选分子”的意味（即所谓elitism）。不可否认，在历史上儒家的“君子”和所谓“士大夫”之间往往不易划清界限，但是从长期的发展来看，“君子”所代表的道德理想和他的社会身份（此即儒家所说的“德”与“位”）并没有必然的关系。相反地，“德”的普遍性是可以超越“位”的特殊性的。因此“君子”的观念至孔子时代而发生一大突破，至王阳明时代又出现另一大突破。（阳明云：“与愚夫愚妇同的，是谓同德。”其后更有“满街皆是圣人”之说。）从普遍性的方面着眼，今天讨论“君子”的问题还是有意义的。

我们的讨论自不能仅以儒家经典中“君子”这一名词为限。他如“士”、“仁者”、“贤者”、“大人”、“大丈夫”以及“圣人”等观念也都和“君子”可以互通。甚至儒家关于人生境界的一般议论也是和君子的理想分不开的。限于篇幅，本文大致以先秦为断。虽然严格言之，每一时代都各有其特殊的“君子理想”，但其大体规模在先秦时代已经

定型，后世儒者也并未能超越先秦的范围。

一

我们可以从“君子”一词的含义开始讨论。这个名词的最早而且最正式的定义出现在东汉的《白虎通义》。其文曰：

> 或称君子者何？道德之称。君子为言，群也；子者，丈夫之通称也。故《孝经》曰：“君子之教以孝也，所以敬天下之为人父者也。”何以知其通称也？以天子至于民。故《诗》云：“恺悌君子，民之父母。”《论语》曰：“君子哉若人。”此谓弟子，弟子者，民也。

《白虎通义》本来是要解答何以“帝王”、“天子”也“或称君子”的问题。但当时白虎观诸儒在检讨了经典文献之后却不能不承认“君子”早已成为男子的一种“通称”。这一定义确是合乎当时的实际状况的。清儒陈立在他的《疏证》中曾列举了许多文献根据来支持这一论断。他说：

> 《易·系辞传》：“是故君子所居而安者。”《集解》引虞注云：“君子谓文王。”是天子称君子也。《荀子·大略篇》：“君子听律习容而后士。”注：“君子，在位者之通称。”“在位”则兼及诸侯也。《仪礼·士相见礼》：“凡侍坐于君子。”注：“君子谓卿大夫及国中贤者也。”是卿大夫称君子也。《礼记·玉藻》：“古之君子必佩玉。”注：“君子，士已上。”是士亦称君子也。《诗·东门之池·序》：“而思贤女，以配君子。”疏：“妻谓夫为君子。”又《诗·小戎》

> 云:"言念君子。"是庶人亦称君子也。是其通称自天子以至于民也。

陈立更进一步指出《白虎通义》原文中所引的文献来源说:

> 《诗》见"泂酌",《毛诗序》谓为召康公戒成王诗。是谓天子也。《论语》见"公冶长"篇,为孔子称子贱语,是谓弟子。弟子即民。此上举天子下举民,以见君子为通称也。

《白虎通义》以"君子"为"通称"虽然有坚强的根据,但此中仍有一历史发展的过程而为原文所未及,陈立的《疏证》也没有谈到。我们禁不住要问:"君子"一词是不是一开始便是"道德之称"呢?又是不是从来即是"自天子至于民"的"通称"呢?

准以西方 nobility 和 gentleman 的例证,我们有充足的理由相信"君子"最初是专指社会上居高位的人,后来才逐渐转化为道德名称的;最初是少数王侯贵族的专号,后来才慢慢变成上下人等都可用的"通称"的。由于史料不完备,我们今天已无法追溯这一演变的过程。但先秦文献中依然清楚地留下了演变的痕迹。《左传·襄公二十九年》载吴公子札对叔孙穆子说:

> 吾闻"君子务在择人"。吾子为鲁宗卿,而任其大政,不慎举,何以堪之?祸必及子。

此文"君子务在择人"是一句自古相传的成语,其"君子"乃指"任大政"的"宗卿",是十分明白的。又如《国语·晋语八》叔向答藉偃"君子有比乎"之问,说:

> 君子比而不别。比德以赞事，比也；引党以封己，利己而忘君，别也。

“君子”在此乃特指各国朝廷上居高位的人，也毫无可疑。而尤其值得注意的则是“君子”和“小人”相提并论时，前者指在位的贵族，后者指供役使的平民。这种例子多至不胜枚举，姑引两条于下。《诗经·谷风之什·大东》：

> 君子所履，小人所视。

孔颖达《正义》云：

> 此言君子、小人，在位与民庶相对。君子则引其道，小人则供其役。

《左传·襄公九年十月》载知武子曰：

> 君子劳心，小人劳力，先王之制也。

这一条又见于《国语·鲁语下》所记公父文伯之母的一番议论之中，不过“先王之制”作“先王之训”，仅一字之异而已。（《孟子·滕文公上》论“劳心”、“劳力”之分即本此“古制”或“古训”。）

以上两例可证“君子”在最初既非“道德之称”，更不是“天子至民”的“通称”，而是贵族在位者的专称。下层庶民纵有道德也不配称为“君子”，因为他们另有“小人”的专名。“君子”之逐渐从身份地位

的概念取得道德品质的内涵自然是一个长期演变的过程。这个过程大概在孔子以前早已开始,但却完成在孔子的手里。《论语》一书关于"君子"的种种讨论显然偏重在"道德品质"一方面。不过自古相传的社会身份的含义也仍然保存在"君子"这个名称之中。例如《论语·颜渊》:

君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃。

此处的"君子"和"小人"两个名词当然是指"位"而言,"德"字也与"道德"之"德"有别。孔子在这里也许只是不自觉地沿用了它们的习俗用法,不能与《论语》中其他处自觉地赋予"君子"、"小人"以新的道德意义者混为一谈。《论语》以下儒家经典中的"君子"虽然不免"德"、"位"兼用(其中有分指一义者,也有兼具两义者),但是就整个方向说,孔子以来的儒家是把"君子"尽量从古代专指"位"的旧义中解放了出来,而强调其"德"的新义。《白虎通义》时代的儒者以"道德之称"来界定"君子"自然是合乎实际的。这是古代儒家,特别是孔子对中国文化的伟大贡献之一。

二

"君子"到了孔子的手上才正式成为一种道德的理想。所以孔子对于"君子"的境界规定得非常高,仅次于可望而不可及的"圣人"。《论语·述而》:

子曰:"圣人,吾不得而见之矣;得见君子者,斯可矣。"

我们都知道,孔子不敢自居"圣与仁"[1]。其实他也同样不敢自许已达到了圆满的"君子"境界。他说:

文莫吾犹人也。躬行君子,则吾未之有得。[2]

此节上句中"莫"字,何晏解为"无",故以全句是"凡文皆不胜于人"[3]。这恐怕是错的。朱子《集注》以"无"为"疑辞",而解此句为"尚可以及人",则可信从。所以孔子的意思是说:君子的修养有两个部分,一是学习"诗书六艺文"(此"文"字当与《论语·学而》的"行有余力,则以学文"之"文"同义);一是躬行实践。在前一方面,他大概可以和其他的人相比,但在后一方面,他也还没有完全成功。关于"君子"必须兼具此两方面,以下这一段话表示得最明白:

子曰:"质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。"[4]

此处的"文"字含义较广,大致相当于我们今天所说的"文化教养",在当时即所谓"礼乐"(即《论语·宪问》中子路问"成人",子曰:"文之以礼乐,亦可以为成人矣。"),但其中也包括了学习"诗书六艺之文"。"质"则指人的朴实本性。如果人但依其朴实的本性而行,虽然也很好,但不通过文化教养终不免会流于"粗野"。(道家的"返璞归真",魏晋人的"率性而行"即是此一路。)相反,如果一个人的文化雕琢掩盖了他的朴实本性,那又会流于浮华。(其极端则归于虚伪的礼法。)前者的流弊是有内容而无适当的表现形式,后者的毛病则是徒具外表而无内涵。所以孔子才认为真正的"君子"必须在"文"、"质"之间配合得恰到好处。

孔子论"文质彬彬"是和他所持的中心理论——"仁"与"礼"互相

通贯的。《论语·颜渊》:

> 颜渊问仁。孔子曰:"克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉!"颜渊曰:"请问其目。"子曰:"非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。"颜渊曰:"回虽不敏,请事斯语矣。"

孔子曾称赞颜渊"其心三月不违仁"[5],(按:"三月"之"三"是虚数,仅言其多。)所以他的答颜渊问"仁",与答其他弟子者(如樊迟,见"雍也"、"颜渊"、"子路"诸篇)不同,不涉及"仁"的内涵,而强调实践"仁"的方式——"礼"。这是孔子对一个"质"已有余而"文"或不足的弟子的特别教导。"君子"的本质是"仁",这一点孔子曾有明白的陈述:

> 君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。[6]

孔子又说:

> 君子义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之。君子哉![7]

此处"义以为质,礼以行之"一语透露出"仁"与"礼"二者在君子的实践中决不能分开。《论语》中虽未明言"仁"与"义"是何种关系,但我们大致可以把"义"看作"仁"的发用。(即《孟子·尽心下》所谓"居仁由义"。)所以,比较全面地看,孔子理想中的"君子"是以内心的"仁"为根本而同时在外在的行为方面又完全合乎"礼"的人。"仁"固然必

须通过“礼”而表现出来,然而“礼”若不以“仁”为依据则也失去其所以为“礼”之意。故曰:

> 人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?[8]

又曰:

> 礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?[9]

由于“君子”的本质是“仁”,故“君子之道”事实上即是“仁道”。孔子说:

> 君子道者三,我无能焉:仁者不忧,知者不惑,勇者不惧。[10]

这是后世所谓“智、仁、勇三达德”[11],亦即儒家“君子”理想的三要素。孔子说“我无能焉”,自然是谦词。子路认为这几句话正是“夫子自道”。这大概是可信的。但仁、知、勇虽分为三,其实都可以统一在“仁”这一最高概念之下。所以“君子”达到了最高境界便和“仁者”没有分别了。

> 宰我问曰:“仁者,虽告之曰:‘井有仁焉’,其从之也?”子曰:“何为其然也?君子可逝也,不可陷也;可欺也,不可罔也。”[12]

宰我说的是“仁者”,而孔子答语则易为“君子”,可见在这一章中,“君子”与“仁者”完全是同义的。孔子又说:

君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也。[13]

此章的“君子”与“小人”显指德,不指位,似乎“君子”也不必然都能达到“仁者”的地步。但是我相信此语的本意当依下引王弼所解:

假君子以甚小人之辞,君子无不仁也。[14]

“君子”既是“仁者”,则欲为“君子”必自修养自己内在的仁德始。所以“克己”、“自省”成为入德的基础功夫。孔子说:

见贤思齐焉,见不贤而内自省也。[15]

他的弟子曾参也说:

吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?

说得再深一层便是上面已引过的“克己复礼为仁”、“为仁由己,而由人乎哉”那一段话了。孔子又把这种“自省”、“由己”的精神加以普遍化,而成为下面的公式:

君子求诸己,小人求诸人。[16]

“君子”在培养个人的道德品质这一点上完全是对自己负责,而不在求得他人的称誉,甚至了解。故《论语》开章明义便说:

人不知而不愠,不亦君子乎?

此外如"不患人之不己知"这句话更是孔子所反复强调的(见"学而"、"宪问"、"卫灵公")。从反面说,"君子"尤当随时自察过失而严格地自责:

子曰:"已矣乎!吾未见能见其过,而自讼者也。"[17]

"君子"在道德修养方面必须不断地"反求诸己",层层向内转。但是由于"君子之道"即是"仁道",其目的不在自我解脱,而在"推己及人",拯救天下。所以"君子之道"同时又必须层层向外推,不能止于自了。后来《大学》中的"八条目"之所以必须往复言之,即在说明儒学有此"内转"和"外推"两重过程。这也是后世所说的"内圣外王"之道。简单地说,这是以自我为中心而展开的一往一复的循环圈。一部中国儒学史大体即是在此循环圈中活动,其中因为各家畸轻畸重之间的不同,对"内""外"之间的关系的理解不同,所持的理论根据的不同以及各时代具体的社会背景的不同,儒学史上先后曾出现了种种不同的流派。但这一切的不同都没有跳出上述的循环圈,而这一循环圈远在孔子的时代便已开始了。上文已指出孔子"反求诸己"的内转一面。现在让我们再看看他"外推"的一面。

子路问君子。子曰:"修己以敬。"曰:"如斯而已乎?"曰:"修己以安人。"曰:"如斯而已乎?"曰:"修己以安百姓。修己以安百姓,尧舜其犹病诸?"[18]

孔子以"修己以敬"来界定"君子"的含义,显然是从内在本质着眼。

这和“克己复礼”、“为仁由己”、“反求诸己”是一贯的。但是“好勇”过于孔子的子路却不以此为满足,因为他是一个行动型的人物,最关心的是“君子”如何才能有益于社会。孔子针对他的特殊关怀而推到“修己以安人”。此“人”字所指或许是“君子”左右的家人亲友乡党之类。故子路仍不满足。最后孔子才推到“百姓”,这在当时乃是指全“天下”的人而言。若用《大学》的语言来表示,便是由修身推到齐家、治国,以至于平天下了。孔子此处对“君子”的层层外推和下面有关“君子”的一章形成有趣的对照:

> 司马牛问君子。子曰:“君子不忧不惧。”曰:“不忧不惧,斯谓之君子已乎?”子曰:“内省不疚,夫何忧何惧?”[19]

此章在问答的形式上与上引《论语·宪问》章一致,但内容却截然相反,孔子答案的方向是“内转”而不是“外推”,这与孔子的“因材施教”有关,因为司马牛是一个“多言而躁”的人。[20]一个“躁”的人常不免于忧惧。[21]故孔子对症下药,要他“内省不疚”,此即告之以为“仁”之方。(“仁者不忧”、“勇者不惧”。)孔子虽然在随机指点时或内转或外推,但他的理想中的“君子”则确然有一条明白的“外推”线索。他说:

> 夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。[22]

这是孔子关于“君子”理想的一种最简单扼要的规划,内外两面都照顾到了。事实上,这便是他的“一贯之道”:

> 子曰:“参乎!吾道一以贯之。”曾子曰:“唯。”子出,门人问曰:“何谓也?”曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”[23]

朱子《集注》曰：

> 尽己之谓忠，推己之谓恕。

此说甚为精当。清儒刘宝楠更加以引申曰：

> 是故仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。己立己达，忠也；立人达人，恕也。二者相因，无偏用之势。[24]

刘氏以忠恕解“己立立人”、“己达达人”是很顺理成章的。这是积极意义的“君子”。但是孔子又是最善于行“恕”道的，他并不强人所难，要求每一个“君子”都达到积极的标准。因此他又提出了一种消极意义的“君子”理想：

> 子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”[25]

“己欲立而立人，己欲达而达人”是“己所欲，施于人”，用意虽好，但未必人人都能做得到。“己所不欲，勿施于人”则是“君子”的最低标准，这应是人人都能做得到的。故孔子以为这是“一言而可以终身行之者”。如果连这一点也做不到，那当然便不能算是“君子”了。

“君子”是“道德之称”，儒学也一向被视为“君子”的“成德”之学。这一看法自然是有坚强的根据的。但问题则在于“成德”的意义究竟何指。若专指个人的“见道”、“闻道”、“悟道”、“修道”等“内转”方面而言——虽然这确是儒学的始基所在——则不免往而不返，“君子”

的循环圈亦将由此而中断。故“君子”必须往而能返，层层“外推”，建立起人伦道德的秩序，才算尽了“修己以安百姓”的本分。

然而“内转”和“外推”有一最大相异之点，即前者可由“君子”自作主宰，所谓“为仁由己”是也。其关键仅在个人能否“立志”，如孔子的“吾十有五而志于学”[26]，以及“立志”之后又能否持之以恒，如孟子所谓“无恒产而有恒心者，唯士为能”[27]。但后者——“外推”——却遇到了一个不是个人意志所能随便转移的外在世界。这是儒家自始以来所面临的最大难题。《论语·尧曰》的末章记孔子论“君子”之言曰：

> 不知命，无以为君子也；不知礼，无以立；不知言，无以知人也。

“命”、“礼”、“言”三者都外在于“君子”，但都是“君子”所必须了解的。其所以如此，正因为“君子”非具备此类客观知识即无从行其“道”。此处“礼”即经长期历史演变而来的人伦秩序；“知言”大概和《孟子》的“知言”相近，即所谓“被辞知其所蔽，淫辞知其所隐，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。[28]”“命”字则不易确解，不过应与《论语》“五十而知天命”[29]和“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也”[30]在意义上可以互通。孔安国注“五十而知天命”曰：

> 知天命之终始也。

皇侃疏云：

> 终始即是分限所立也。[31]

邢昺疏"不知命,无以为君子"则曰:

> 天之赋命,穷达有时。当待时而动。若不知天命而妄动,则非君子也。[32]

合起来看,此"命"即指当时能否行"道"的客观条件。这大致相当于后来释氏所谓"道假众缘,复须时熟;非分强求,死而无证。"[33]总之,"命"、"礼"、"言"三者皆构成"君子"的认知的对象。这是儒学因道德实践的要求而逼出来的客观知识问题。"博学于文"、"多闻而识"、"致知在格物"等论端都由此衍生。限于篇幅,此处姑不旁及。朱子《集注》在《论语》这最后一章引尹氏(焞)曰:

> 知斯三者,则君子之事备矣。弟子记此以终篇,得无意乎?

《论语》的编纂次第是否出于孔门弟子的刻意安排,已不可知。但孔子论"君子"而终于此章则确有象征的意义。

三

继孔子而起的先秦儒家对"君子"的理想续有发挥者,当推孟子与荀子,但两家重点颇有不同。孟子正式讨论"君子"问题的有以下一段话:

> 孟子曰:"君子所以异于人者,以其存心也。君子以仁存心,以礼存心。仁者爱人,有礼者敬人。爱人者,人常爱之;敬人者,

人常敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉。"[34]

孟子以"仁"与"礼"为"君子"的特质显是上承孔子而来。但孟子毕生的努力主要在发展"仁"的内在根据，即性善论。因此他对于外在的"礼"似不像孔子那样重视。（孔子早年即以礼学专家著称；孟子则生在"礼坏乐崩"以后的战国时代。）孟子对于"礼"的兴趣也偏重于它在人的内心起源方面，他的仁、义、礼、智四端说即由此而起，所以孟子的理想"君子"也是内心最有修养的人。他说：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。[35]

这种"君子"即相当于他所谓"从其大体"的"大人"：

心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。[36]

与孟子相较，荀子则显然偏向"礼"的一面，即注重外在道德规范对君子的陶铸作用。这当然和他所持的性恶论有关。他在《劝学》篇中说：

学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之人也，舍之禽兽也。

> 故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分类之纲纪也。故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。

此段所言即是荀子的"君子之学"。"始乎为士，终乎为圣人"者，言其中间则全是"君子"的阶段。故下文有"君子之学也，入乎耳，着乎心，布乎四体，形乎动静"云云。王先谦《荀子集解》在"终乎为圣人"之下注曰：

> 荀书以士、君子、圣人为三等，《修身》、《非相》、《儒效》、《哀公》篇可证。故云：始士终圣人。

这个观察是完全正确的。"圣人"自是可望而不可即的最高境界，故事实上荀子是教人如何成为"君子"。他说："学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。"其精神偏重外在"礼"的一面已透露无遗。但荀子的时代，一方面社会要求秩序的重建，另一方面各家都在提倡内心的修养。（除孟子、庄子之外，还有《管子·白心》、《管子·内业》等篇所代表的修养说。）他自然不能完全不受影响。所以他在注重礼的规范的同时，也特别在《修身》篇中强调"治气养心之术"。什么是"治气养心之术"呢？他说：

> 凡治气养心之术，莫经由礼，莫要得师，莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。

可见他的"治气养心"仍归之于"礼"的训练。此外则是老师的指导和自己的专心一致。从孟子的观点看，这正是所谓"外铄"，而非"我固有之也"[37]。由于荀子主张"外铄"，他的"君子"便必须博学（"君子

博学而参省乎己”,见《荀子·劝学》),必须有“虚一而静”的认知“心”[38]。这便使荀子在儒门中特别发展了注重文献知识的“学统”。后世儒家追溯经学传授往往溯其源至荀子。汪中《荀卿子通论》说:

> 盖自七十子之徒既殁,汉诸儒未兴,中更战国暴秦之乱,六艺之传赖以不绝者,荀卿也。周公作之,孔子述之,荀卿子传之,其揆一也。[39]

汪中考证诸经传衍过程不尽可从,其结论也不免过当。但荀卿之所以成为传说中的传经大师则不是没有道理的。不过我们也必须指出,荀子的“君子”仍以追求“道德之极”为最后的目的。他主张“君子”“始乎诵经,终乎读礼”,是由于他特别注重外在规范的作用。儒家的君子在道德实践中不能不面对以人伦为中心的客观世界,并因此而产生一种特殊的知识要求。上文已指出,这一点早在孔子时代即已见端倪。荀子对儒家君子理想的贡献则偏重在这一方面。

孟、荀以后,儒家文献中论“君子”理想最精到者当推《中庸》。但《中庸》成书甚晚,大抵为秦以后之作,故其中兼有孟、荀的影响。兹仅择录其最具代表性的一则如下:

> 故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。温故而知新,敦厚以崇礼。是故居上不骄,为下不倍。国有道,其言足以兴;国无道,其默足以容。《诗》曰:“既明且哲,以保其身。”其此之谓与![40]

此节所言都可以分别在孔、孟、荀三家思想中获得印证,故不妨看作原始儒家关于“君子理想”的一个最后的综合。

四

以上讨论儒家君子的理想，偏于静态的分析。现在我们不妨再从动态的观点对儒家"君子"的整体精神略作观察。胡适在《说儒》一文中曾表示过一种意见，他认为孔子的最大贡献是把殷遗民那种"柔顺取容"的"儒道"改造为"弘毅进取"的"新儒行"。[41]胡氏的历史推论似不可信，此处不必旁涉。但他用"弘毅进取"来刻画孔子以下儒家理想"君子"的精神却是有根据的。孔子说：

> 刚毅木讷近仁。[42]

他又说：

> "吾未见刚者。"或对曰："申枨。"子曰："枨也欲，焉得刚？"[43]

孔子的"仁"是刚性的，但只有在"仁者"或"君子"净化了一己的种种不正当的私欲之后才能挺立起来。具备了这种刚毅的精神，"君子"便能在"仁"的实践方面永不息止地勇猛精进。所以孔子又特别推重"进取"的精神。

> 子曰："不得中行而与之，必也狂獧（同"狷"）乎！狂者进取，獧者有所不为也。"[44]

"中行"当然是"君子"最理想的境界，但是并不能期望人人都能

达到。退而求其次,则是“狂”与“狷”,前者是积极地“进取”,而后者则是消极地“有所不为”。而在孔子的心目中,“进取”又是比“有所不为”更高的一种价值。关于这一点,孟子曾有明确的诠释。孟子说:

> 孔子不得中道而与之,必也狂獧乎!狂者进取,獧者有所不为也。孔子岂不欲中道哉?不可必得,故思其次也……狂者又不可得,欲得不屑不洁之士而与之,是獧也,是又其次也。[45]

所以在“进”与“止”之间,孔子毫不迟疑地选择“进”,而不取“止”。

> 子曰:“譬如为山,未成一篑,止,吾止也。譬如平地,虽覆一篑,进,吾往也。”[46]

他慨叹颜回早死,也说:

> 惜乎!吾见其进也,未见其止也。[47]

这种刚毅进取的精神已充分地体现在孔子一生的道德实践之中。

> 叶公问孔子于子路,子路不对。子曰:“女奚不曰,其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔。”[48]

这是孔子最确切的自道,正可以和他“吾十有五而志于学”[49]的自述合参。当时一般人虽未必了解孔子一生努力不懈的意义,但终不能对他这一精神完全视而不见:

> 子路宿于石门。晨门曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而为之者与？”[50]

“知其不可而为之”是旁观者的话，但比出自孔子之口还更有力量。借用孔子自己的话说，“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也”[51]。孔子的弟子和后世儒者都谨守此一精神而各有不同的发挥。曾子说：

> 士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？[52]

孟子说：

> 居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。[53]

朱子《集注》曰：“广居，仁也。正位，礼也。大道，义也。与民由之，推其所得于人也；独行其道，守其所得于己也。”这是确解。而“富贵”以下三句也恰可为孔子“无欲则刚”的说法作注脚。荀子也说：

> 君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也。[54]

这也是儒家“刚毅进取”的精神的一种具体表现。《易经》乾卦的“象”辞曾有下面这句形容“君子”的话：

天行健,君子以自强不息。

这是后世儒家以"人道"上配"天道"后的说法,这就为"君子"的"刚毅进取"增添了一重"天道"的保证,但在精神上仍是孔子"吾见其进,未见其止"的继续。(最近马王堆帛书《周易》上,"健"是"乾"的同音假借字。因此有人以为"天行"是卦象,"健"是卦名。此处断句当作:"天行。健。君子以自强不息。"这一点可参看韩中民《帛书〈周易〉释疑一例——"天行健"究竟如何解释》[55]。但即使帛书可从,也不影响全句的含义。)

在西方思想史上,自柏拉图、亚里士多德以来即有"静观的人生"(vita contemplativa)和"行动的人生"(vita activa)之分,而前者高于后者。这一分别在中古时代因基督教的兴起而加深,其含义也颇有变化。大体上说,两者的关系在近代发生了颠倒,"行动的人生"逐渐凌驾于"静观的人生"之上。但极其所至,动而不能静,行而不能思,又发生了新的流弊。这便激起现代某些西方思想家的新忧虑:怎样才能使人"思其所行"(to think what we are doing)不至于长期陷于《中庸》所谓"人莫不饮食,鲜能知味"的困境。[56]儒家自始即未走上此一动静两分的途径。它以自我为中心而展开的循环圈具有即静即动、即思即行的性格。西方的静观冥想(contemplation)乃以绝对的真理(Truth)为对象。这在古希腊即是"存有"(Being),在中古则是上帝(God)。人必须完全静止,即断绝一切身体和灵魂的活动(包括言语与思维),然后真理方能显现。这种观点是从西方的两个世界——"此世"与"彼世"——截然分离而衍生出来的。中国的"此世"与"彼世"大体上是不即不离的关系,故此一思路不是主流。道家偶然一见,释氏颇有近似之论。儒家则除王阳明末流悬空想像"本体"一段略与之相近外(内容与意义仍不同),取径截然有异。《中庸》"道

不远人"一段，朱子《集注》(第十三章)云：

> 道者率性而已，固众人之所能知能行者也，故常不远于人。若为道者，厌其卑近以为不足为，而反务为高远难行之事，则非所以为道矣。

王阳明《别诸生》诗形容"良知"也说：

> 不离日用常行内，直造先天未画前。[57]

这都足以表示儒家的两个世界之间的关系。由于儒家的"道不远人"，故理想中的"君子"即静即动、即思即行；其刚毅进取、自强不息的精神便导源于此。西方"静观的人生"和"行动的人生"在历史上显有相互取代的趋向。很长一段时间，西方人认为"行动的人生"是近代的性格，自文艺复兴以来便逐渐取代了传统的"静观的人生"，但最近几十年来，西方人又开始为"行动的人生"所带来的"不思不想"而担忧。这也许是因为西方已进入"现代以后"(post-modern)的阶段了。从西方的观点看，儒家"君子"的刚毅进取的精神既非纯"传统的"，也非纯"现代的"，而是介乎两者之间，且兼而有之。这种精神在今天是不是能给我们一点新的启示呢？这是一个值得深思的问题。

原载香港《明报月刊》，第二十卷，第11期

注释

[1] 《论语·述而》。

[2] 《论语·述而》。

[3] 参看皇侃《论语集解义疏》。

[4] 《论语·雍也》。

[5] 《论语·雍也》。

[6] 《论语·里仁》。

[7] 《论语·卫灵公》。

[8] 《论语·八佾》。

[9] 《论语·阳货》。

[10] 《论语·宪问》。

[11] 《中庸》。

[12] 《论语·雍也》。

[13] 《论语·宪问》。

[14] 皇侃《论语集解义疏》引。

[15] 《论语·里仁》。

[16] 《论语·卫灵公》。

[17] 《论语·公冶长》。

[18] 《论语·宪问》。

[19] 《论语·颜渊》。

[20] 参看《史记》,卷六十七,《仲尼弟子列传》。

[21] 《论语·颜渊·司马牛忧曰》。

[22] 《论语·雍也》。

[23] 《论语·里仁》。

[24] 《论语正义》,卷五。

[25] 《论语·卫灵公》。

[26] 《论语·为政》。

[27] 《孟子·梁惠王上》。

[28] 《孟子·公孙丑上》。

[29] 《论语·为政》。

[30] 《论语·宪问》。

[31] 皇侃:《论语集解义疏》,卷一。

[32] 见《十三经注疏》本《论语注疏》,卷二十。
[33] 慧皎:《高僧传》,卷一,《昙摩耶舍传》。
[34] 《孟子·离娄下》。
[35] 《孟子·离娄下》。
[36] 《孟子·告子上》。
[37] 《孟子·告子上》。
[38] 《荀子·解蔽》。
[39] 《荀子·述学》补遗。
[40] 《中庸》,第二十七章。
[41] 《胡适论学近著》。
[42] 《论语·子路》。
[43] 《论语·公冶长》。
[44] 《论语·子路》。
[45] 《孟子·尽心下》。
[46] 《论语·子罕》。
[47] 《论语·子罕》。
[48] 《论语·述而》。
[49] 《论语·为政》。
[50] 《论语·宪问》。
[51] 《史记·太史公自序》。
[52] 《论语·泰伯》。
[53] 《孟子·滕文公下》。
[54] 《荀子·天论》。
[55] 见《文物天地》,1984(5),34—35页。
[56] 可参看 Hannah Arendt, *The Human Condition*。
[57] 四部备要本《阳明全书》,卷二十。

从宋明儒学的发展论清代思想史

——宋明儒学中智识主义的传统

(一) 引言

关于清代思想与宋明儒学传统的关系，自来有两种不同的看法：第一种看法是把它当作对理学的全面反动。梁任公与胡适之两先生持此说最力。他们认为17世纪中叶以后的中国学术思想史走上了一条与宋明以来截然不同的新趋向。这一新趋向，在消极方面表现为反玄学的运动；在积极方面，则发展为经学考据。在这两个方面，顾炎武的业绩都具有开创性。因为亭林不仅深斥“昔之清谈，谈老庄；今之清谈，谈孔孟”，而且还提出了“经学即理学”的明确口号，要用经典研究的实学来代替明心见性的虚理。第二种看法则是对第一种看法的修正。它并不否认清学有其创新的一面，但强调宋明理学的传统在清代仍有其生命。至少晚明诸遗老，还是荡漾在理学的余波之中。钱宾四师对此一观点阐发得最明白，他说：

> 言汉学渊源者必溯诸晚明诸遗老。然其时如夏峰、梨洲、二曲、船山、桴亭、亭林、蒿庵、习斋，一世魁硕，靡不寝馈于宋学。

> 继此而降,如恕谷、望溪、穆堂、谢山乃至慎修诸人,皆于宋学有甚深契诣,而于时已及乾隆,汉学之名始稍稍起。而汉学诸家之高下浅深,亦往往视其宋学之高下浅深以为判。[1]

此外,冯友兰先生在他的《中国哲学史》中也专辟"清代道学之继续"一章,讨论到汉学与宋学的关系。在他看来,清代汉学家于讲及义理之学时,其所讨论之问题与所据之典籍都未能佚出宋明理学的范围。因此,他的结论是:"汉学家之义理之学,表面上虽为反道学,而实则系一部分道学之继续发展也。"[2]

这两种看法的区别,具体地说,在前者强调清学在历史上的创新意义,而后者则注重宋学在清代的延续性。从学术思想演变的一般过程来看,后说自较为近情理。因为不仅前一时代的思想不可能在后一时代突然消失无踪,而且后一时代的新思潮也必然可以在前一时代中找到它的萌芽。事实上,清儒的博雅考订之学也有其宋明渊源可寻。这一点在下面将会谈到。梁任公在《清代学术概论》中曾以西方文艺复兴比附清学,其说颇可商榷。但从史学史的观点看,梁、胡两人对清代学术的历史意义的解释确和布克哈特(Jacob Burckhardt)对意大利文艺复兴的解释有相近之处。布氏所描绘的文艺复兴乃是与中古时期截然不同的崭新文化。易言之,它是中古与近代的分水岭。但是一百年来的史学研究却使我们愈来愈明白,几乎文艺复兴的所有"新"的成分都可以在中古找到渊源。时至今日,史学家甚至需要争辩文艺复兴究竟应该算作中古的结束抑或近代的开始。我们对于清代学术思想史的研究自然尚不能与西方学者对文艺复兴的研究相提并论。然而仅就已有的修正意见言之,我们至少有充分的理由对清学与宋明儒学的关系重加考虑。

另一方面,上述两种看法虽然不同,却有一个基本上共同的出发

点,即以讨论理、气、性、命的所谓“义理”之学为宋明儒学的典型,而以之与乾嘉时代名物训诂的“考据”之学相对照。这种汉宋(即所谓考据与义理)的对峙,自18世纪中叶以来即已显然。推原其始,实由于清代考据学者立意自别于宋、明儒,以争取在整个儒学史上的正统地位。换句话说,汉、宋之辨主要是清儒宗派意识的产物,是否与宋、明以来儒学发展的史实相应,颇成问题。因此即在清代已有人提出疑问。江郑堂(藩,1761—1831)写《国朝汉学师承记》为汉宋分疆。而同时龚定庵(自珍,1792—1841)即遗书商榷,谓“汉学”之名有十未安,其最有关系之三点如下:

> 若以汉与宋为对峙,尤非大方之言;汉人何尝不谈性道?五也。宋人何尝不谈名物训诂?不足概服宋儒之心。六也。近有一类人,以名物训诂为尽圣人之道,经师收之,人师摈之,不忍深论,以诬汉人,汉人不受。七也。[3]

定庵此疑特别涉及宋、明以来儒学的定义问题。心性之学本是宋代儒学复兴中最新颖与最突出的一环,这一点自无争议的余地。但若径以心性之学为宋学的唯一内容,则未免将近一千年来的儒家门庭过分狭隘化了。其实当宋代儒学初兴之际,经典整理本有其重要性。全谢山编《宋元学案》,以胡瑗与孙复为宋学先河,而安定教学则分经义与治事两斋。这已可见经典整理在宋初儒学中所占的比重。后来熙宁二年(1069年)安定高弟刘彝在答复神宗询问胡瑗和王安石孰优时,曾对儒学有如下的界说:

> 臣闻圣人之道,有体、有用、有文。君臣父子仁义礼乐历世不可变者,其体也;诗书史传子集垂法后世者,其文也;举而措之

天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。[4]

这里所说的“文”显然是指与儒学直接有关的文献而言。尤可注意者，其范围且不限于原始经典，而扩大到经、史、子、集各方面。全氏《学案》又特立“庐陵”一卷，首载其《易童子问》，足见对欧公经学的重视。永叔于经史词章都有卓越的成就，但独不喜言性，致为后儒所讥。[5]则谢山不以心性之学为宋学的唯一标志，其意固极昭著。宋儒的经典整理工作至朱熹而告一段落。仅就考据之学言，朱熹的贡献也是惊人的。龚定庵说“宋人何尝不谈名物训诂”实是持平之论。

我们当然不能否认，南宋以后经典整理工作在儒学复兴的大运动中，最多只能占据次要的地位。无论是“六经注我”的陆子静或“泛观博览”的朱元晦都一样没有教人“为读书而读书”的意思。读书如果有意义，则只能因为这样可以使我们在圣贤的道理上讨得分晓。在这个层次上看，宋学确乎是“义理之学”，与清代乾嘉的“考据之学”适成一强烈的对照。但问题并不止此。在肯定了求义理的大前提之后，我们还得要面临读不读书的选择问题。这一点上，朱陆的异同仍有其重要的意义，虽则我们所谈的异同，从纯哲学的眼光看，也许根本不存在。这里涉及哲学史和一般思想史的分野问题。朱陆的歧见，据《象山年谱》(《象山先生全集》卷三十六)淳熙二年条记云：

鹅湖之会，论及教人。元晦之意欲令人泛观博览，而后归之约。二陆之意欲先发明人之本心，而后使之博览。朱以陆之教人为太简；陆以朱之教人为支离。此颇不合。先生更欲与元晦辩，以为尧舜之前何书可读？复斋(即九龄)止之。

后来的儒者更把二者之异同简化为“尊德性”与“道问学”之别。[6]这

类的看法自然只是表面的，并没有触及朱陆两家理论系统的内层。因此，从哲学史的观点看，也许很少意义可说。然而，由于这种常识上的分别长期地存在于一般儒者的意识之中，并对后世朱陆异同的争论有深远的影响，它们反而成了思想史上必须讨论的题旨。

（二）宋明理学中智识主义与反智识主义的对立

朱陆的异同，若从此浅显处去说，便必然要归结到读书的问题上。所以鹅湖之会象山最后提出了“尧舜之前何书可读”的质难。这里转出了思想史上一个带有普遍性的问题，即智识主义（intellectualism）与反智识主义（anti-intellectualism）的冲突。西方基督教传统中的“信仰”（faith）与“学问”（scholarship）的对立，便是这种冲突的一个例证。在《新约》中耶稣一方面认为知识学问是虔诚信仰的阻碍，另一方面又表现出对古经文有深入的研究。后来基督教中重信与重学的两派因之都可以在《新约》中找到根据。但一般而论，在15、16世纪的所谓学术复兴（Revival of Learning）以前，西方思想基本上是偏向于信仰一边的。在信仰空气弥漫之下，希腊古典学术极受排斥，Tertullian（公元222年卒）的反智识主义的名论最足代表重信轻学一派人的态度。他公然宣称雅典与耶路撒冷没有丝毫共同之处，也否认希腊古典哲学可以对基督教义有任何助益。一言以蔽之，“自有耶稣基督以来，我们已毋须乎好奇：自有福音以来，我们再也用不着求知”[7]。西方中古“信仰”与“学问”的对峙，从历史上考察，是希伯来宗教文化和希腊古典文化相互激荡的一种表现。[8]就这一点说，它和宋代以来儒学演变的历史颇有不同。第一，儒学虽也有智识主义与反智识主义的对立，但远不像西方所表现的那样强烈。第二，这种对立并非两种截然相异的文化冲突的结果，而是起于儒学

内部学者对“道问学”与“尊德性”之间的畸轻畸重有所不同。朱子《答项平父书》云：

> ……大抵子思以来，教人之法，惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说专是尊德性事，而熹平日所论却是问学上多了……。

在答项平父另一书中又云：

> ……近世学者务反求者，便以博观为外驰；务博观者又以内省为隘狭。左右佩剑，各主一偏，而道术分裂，不可复合。此学者之大病也……。[9]

这两段话正可看作常识中所了解的朱陆异同一种最明白的注释。从朱子的话里，我们知道，他不但已自觉到他的基本立场是偏于学的一面，而且有意纠正这种偏向。另一方面，陆象山也并非真的主张束书不观，否定一切经典注疏的价值。不过象山偏向于“先立其大”一边，深恐“泛观博览”之必流于“支离”而已。据吕祖谦写给朱子的信说：

> 子寿前日经过，留此二十余日。幡然以鹅湖前见为非，甚欲著实看书讲论。心平气下，相识中甚难得也。[10]

似乎陆九龄在鹅湖会后有转重“道问学”的倾向。唯象山则似持旧说未变，故朱子答书曰：“子静似犹有旧来意思。子寿言其虽已转步，而未曾移身。”（同上引）全谢山调停朱陆，说：

> 斯盖其从入之途，各有所重。至于圣学之全，则未尝得其一而遗其一也。[11]

这在最浅的层次上是可以成立的。因此，就整个宋代儒学来看，智识主义与反智识主义的对立，虽然存在，但并不十分尖锐。其所以如此者，或是由于在两宋时，二氏之学（尤其是禅学）尚盛，儒者忙于应付外敌，内部的歧见因此还没有机会获得充分的发展。

下逮明代，王阳明学说的出现把儒学内部反智识主义的倾向推拓尽致。说王学是儒家反智识主义的高潮并不涵蕴王阳明本人绝对弃绝书本知识之意。从他的思想立场上看，博学对于人的成圣功夫言，只是不相干。所以我们既不必过分重视它，也不必着意敌视它。1516 年（丙子），他给陆元静的信中对这一点说得最明白：

> ……博学之说，向已详论……使在我果无功利之心，虽钱谷兵甲、搬柴运水，何往而非实学，何事而非天理，况子史诗文之类乎？使在我尚存功利之心，则虽日谈道德仁义，亦只是功利之事，况子史诗文之类乎？一切屏绝之说是犹泥于旧习。平日用功未有得力处，故云尔。[12]

想必陆元静原信本有摒绝子、史、诗、文之说，而阳明不以为然，故答语如此。但阳明时学者对朱陆异同有一普遍性的误解，即谓朱子专以道问学为事，而象山则专主尊德性。[13]朱子“道问学”之教不仅遭受了误解，同时这种误解还具有广泛的影响。因此阳明在矫正朱学流弊时遂主要集中在读书问题上。《传习录》中《答顾东桥书》（即“拔本塞源论”）有云：

……有训诂之学,而传之以为名;有记诵之学,而言之以为博;有词章之学,而侈之以为丽。若是者纷纷籍籍,群起角立于天下,又不知其几家。万径千蹊,莫知所适。……记诵之广,适以长其傲也;知识之多,适以行其恶也;闻见之博,适以肆其辨也;辞章之富,适以饰其伪也。[14]

这一段话极力说明离开"尊德性"而务博学之失,可以说是阳明反智识主义的最明确的表示。

阳明对朱子的诤议特别着重于读书博学适足以害道一点,最可以从他的《朱子晚年定论》中得其消息。《定论》中所录朱子的书简,几乎全是关于读书无益而有害的议论。《论》末附录吴草芦(澄)一文,正代表阳明自己所要说的话:

……程氏四传而至朱,文义之精密又孟氏以来所未有者。其学徒往往滞于此而溺其心。夫既以世儒记诵词章为俗学矣,而其为学亦未离乎言语文字之末,此则嘉定以后,朱门末学之敝,而未有能救之者也。……训诂之精,讲说之密,如北溪之陈,双峰之饶,则与彼记诵词章之俗学,相去何能以寸哉![15]

盖元明以来,朝廷用《四书集注》取士,朱子博览之训随之而深入人心。一般学者从朱子入儒门也都不免流于训诂讲说一途。阳明对症下药,乃不得不极力祓除文字障。这里透露出一个重要消息,即宋代儒学复兴中的重"文"精神自元迄明始终是思想界一伏流。其所以只成一伏流者,则因为经典整理工作在宋明儒学传统中毕竟是次要的。这几百年中的第一流学术人才主要都在心性辨析上用功夫。所以朱熹尽管在训诂考释方面有卓越的贡献,基本上他仍然是一位理学家,

而不是考据家。但是这一伏流的存在,从思想史的观点看,却具有重大的意义。儒家的智识主义正托身于此。忽略了这一重要的历史事实,我们便很难将清学在中国近世思想史上安排一个适当的地位。

从近世儒学的发展历程上看,宋代(包括元代)是一个阶段,明代是另一个阶段。概括言之,宋代的规模较广,而明代则所入较深。所谓宋代规模较广者,就本文的范围言,是指它同时包罗了“尊德性”和“道问学”两方面,比较上能不堕于一边。所谓明代所入较深者,则指其在心性之学上有突出的贡献,把“尊德性”领域内的各种境界开拓到了尽头。黄宗羲在《明儒学案》的“凡例”中说得最明白:

> 尝谓有明文章事功皆不及前代;独于理学,前代所不及也。牛毛茧丝,无不辨晰,真能发先儒之所未发。程、朱之辟释氏,其说虽繁,总是在迹上。其弥近理而乱真者终是指他不出。明儒于毫厘之际,使无遁影。

正因为明代儒学偏在象山“尊德性”一面,故反智识主义的气氛几乎笼罩了全部明代思想史,实不仅阳明一人而已。在明代主要思想家中,前如陈献章(1428—1500),后如刘宗周(1578—1645)皆于读书穷理之说持怀疑的态度。白沙说:

> 学劳攘,则无由见道。故观书博识,不如静坐。[16]

又说:

> 人之所以学者,欲闻道也。求之书籍而弗得,则求之吾心可也。恶累于外哉!此事定要觑破。若觑不破,虽日从事于学,亦

为人耳！……诗文末习，著述等路头，一齐塞断，一齐扫去，毋令半点芥蒂于胸中，然后善端可养，静可能也。[17]

黄宗羲谓“有明之学，至白沙始入精微……至阳明而后大。两先生之学最为相近”[18]。盖白沙治学虽从程朱入手，而其所深造自得者则近乎象山。此与阳明之由朱子格物之说，转入象山简易之教者，先后如出一辙。无怪乎他们两人在这一问题上见解一致了。蕺山是明代理学的最后大师，他对程、朱与陆、王两派虽都有所批评，[19]但大体上仍不出陆王藩篱。在读书问题上，他颇同情于阳明的论点。他在《读书说》中有这样的话：

学者欲窥圣贤之心，尊吾道之正，舍《四书》六籍，无由而入矣。盖圣贤之心即吾心也。善读书者第求之吾心而已矣。舍吾心而求圣贤之心，即千言万语，无有是处。阳明先生不喜人读书，令学者直证本心，正为不善读书者。舍吾心而求圣贤之心，一似沿门持钵，无益贫儿。非谓读书果可废也。[20]

从表面上看，他是在主张书不可废。但一究其实，读书却不为求知识，依然不脱阳明“证本心”的意思。前面曾说过，在阳明思想系统中，书本知识与成圣功夫可以不相干。今蕺山“沿门持钵，无益贫儿”之喻，则正为此说添一有力的旁证。蕺山在《应事说》中云：

学者静中既得力，又有一段读书之功，自然遇事能应。若静中不得力，所读之书，又只是章句而已。[21]

按：朱子尝教人“半日静坐，半日读书”，然并未说明何者较重要。而

明代大儒在涉及这一点时，则往往重静坐而轻读书。陈白沙是如此，刘蕺山也是如此，阳明早期也主张用静坐来“补小学收放心一段工夫”[22]。仅此一端，已可看出明代反智识主义的基本倾向。上引蕺山两段话都说得比较含蓄，至少还承认读书在儒学中的辅助作用。但他在解答读书穷理的问题时，则只认定静坐是穷理的唯一法门，读书致知反成歧出：

> 静中自有一团生意不容已处，即仁体也。穷此之谓穷理，而书非理也。集此之谓集义，而义非外也。今但以辨晰义理为燕越分途，而又必假读书以致其知，安知不堕于义外乎？[23]

这恐怕才是他对读书问题的真正态度。

陈第(1541—1617)云：

> 书不必读，自新会始也；物不必博，自余姚始也。[24]

白沙、阳明所代表的反智识主义，在明代儒学史上诚占有主导的地位。但当时持异议者亦大有人在。明代倾向于智识主义的儒者可以粗略地分为两大派：一派是在哲学立场上接近朱子者，另一派则是从事实际考证工作者。前者是在理论上肯定知识的重要性；后者则从经验中体会非博不足以言约。

白沙初受学于吴与弼(康斋)，与胡居仁、娄谅同为“康斋之门最著者”[25]。而胡、娄两人即与白沙意见不合。娄谅是“读书穷理”派，著述甚丰，与白沙适相反。胡居仁则一方面主敬，一方面重致知，介乎陈、娄之间，因而对二者皆有批评。但若仅就读书一端上说，胡、娄都可归之于智识主义一派。居仁曾说：

> 娄克贞（谅）说，他非陆子之比。陆子不穷理，他却肯穷理；公甫（白沙）不读书，他勤读书。以愚观之，他亦不是穷理。他读书，只是将圣贤言语来护己见；未尝虚心求圣贤指意，舍己以从之也。[26]

可见他不但主张读书，而且强调读书不可主观，这正是承朱子虚心读书之教。[27]居仁又说：

> 孔门之教，惟博文、约礼二事。博文是读书穷理事；不如此，则无以明诸心。约礼是操持力行事；不如此，无以有诸己。[28]

这是在理论上肯定读书为儒学中必不可少的一个阶梯。因此他屡说白沙为"禅"[29]。又说："陈公甫窥见些道理本原，因下面无循序工夫，故遂成空见。"[30]

与阳明同时，而持论相反者，则有罗钦顺整庵（1466—1547）。阳明编《朱子晚年定论》，整庵首先致书质难。整庵理气之说虽与朱子不同，但其主"道问学"为"尊德性"的基址，则确然是"朱学的后劲"[31]。故整庵与阳明的对立，从本文观点看，实可说是儒家智识主义与反智识主义的对立；从历史的线索看，则也可说是宋代朱陆异同的重现。有人问高攀龙（1562—1626）："整庵、阳明俱是儒者，何议论相反？"他答道：

> 学问俱有一个脉络，宋之朱、陆亦然。陆子之学直截从本心入，未免道理有疏略处。朱子却确守定孔子家法，只以文行忠信为教，使人以渐而入。然而朱子大，能包得陆子；陆子粗，便包不得朱子。[32]

这显是以罗、王为明代的朱、陆。高氏亦是程、朱派的儒者,故其言不免偏袒整庵。然其特提“脉络”一点,则实具有思想史的观点。象山尝反驳朱子曰:“既不知尊德性,焉有所谓道问学?”[33]整庵评曰:

> 此言未为不是。但恐差却德性,则问学直差到底。原所以差认之故,亦只是欠却问学功夫。要必如孟子所言,博学详说,以反说约,方为善学。苟学之不博,说之不详,而蔽其见于方寸之间,虽欲不差,弗可得已。[34]

故整庵极不满象山“六经皆我注脚”之言。他说:

> 自陆象山有“六经皆我注脚”之言,流及近世,士之好高欲速者,将圣贤经书都作没紧要看了。以为道理但当求之于心,书可不必读。读亦不必记,亦不必苦苦求解。看来若非要作应举用,相将坐禅入定去,无复以读书为矣。一言而贻后学无穷之祸,象山其罪首哉![35]

是竟以明代反智识主义的风气完全归罪于象山了。稍后陈建(1497—1567)著《学蔀通辨》破阳明“晚年定论”之说,即闻整庵之风而起者。《通辨》卷五(后编中)讨论象山读书诸条,即全本整庵评“六经注脚”一段,并引白沙、阳明之诗文,以实整庵之说。其中评白沙的一条云:

> 陈白沙诗云:古人弃糟粕,糟粕非真传。吾能握其机,何用窥陈编。又曰:吾心内自得,糟粕安用邪!愚按糟粕之说,出自老、庄。王弼、何晏之徒,祖尚虚无,乃以六经为圣人糟粕,遂致

坏乱天下。白沙奈何以为美谈至教，与象山注脚之说相倡和哉！[36]

白沙糟粕之诗最为明代朱学一派所不满，娄谅的弟子夏尚朴东严有《读白沙与东白(张元桢)论学诗》，疑之云：

愚谓六经载道之文，圣贤传授心法在焉。而谓之糟粕非真传何耶？[37]

是已先清澜而发[38]。清澜又评及阳明云：

王阳明尝撰《尊经阁记》(即《稽山书院尊经阁记》，见全书卷七，二五〇—二五一页)，"谓圣人之述六经，犹世之祖父遗子孙以名状数目，以记籍其家之产业库藏而已。惟心乃产业库藏之实也……"呜呼！阳明此言，直视六经为虚器赘物，真得糟粕、注脚之嫡传矣！[39]

由此可见，在明代，不仅读书博学成为一般人意识中朱陆异同的一个焦点，而且对经典的态度也是两派分歧之所在。但是根据智识主义的观点发展下去，则最后必然会导致义理的是非取决于经典的结论，看看谁的话是真正合乎圣贤的本意。这就要走上清儒训诂考证的路上去了。所以尽管罗整庵是一个理学家，他有时也会诉诸训诂的方法。试看下面一条：

程子言：性即理也；象山言：心即理也。至当归一，精义无二。此是则彼非；彼是则此非。安可不明辨之？昔吾夫子赞

《易》，言性屡矣。曰：乾道变化，各正性命。曰：成之者性。曰：圣人作《易》，以顺性命之理。曰：穷理尽性，以至于命。但详味此数言，性即理也，明矣！于心，亦屡言之。曰：圣人以此洗心。曰：易其心而后语。曰：能说诸心。夫心而曰洗、曰易、曰说，洗心而曰以此。试详味此数语，谓心即理也，其可通乎？且孟子尝言，理义之悦我心，犹刍豢之悦我口，尤为明白易见。故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不自误者也。[40]

"性即理"或"心即理"是四百年来儒学史上一个最大的争论。现在整庵对这一问题的解决竟要"取证于经书"，这是很可玩味的。这种从哲学论证到历史考据的推移，其原因自然很复杂。其中之一即抽象的心性争辩愈来愈缺乏说服力。所以整庵虽于理气论有创见，却不得不承认"心、性至为难明"[41]。黄宗羲对整庵理气论与心性论互相矛盾的批评是一篇极简当的哲学分析文字。但他最后也要下一转语，说："心、性之难明，不自先生始也。"[42]因此之故，理学家中竟也有人会对抽象的心性说采取一种近乎取消主义的态度。例如何瑭(1474—1543)因反对阳明之学，至谓"本原性命非当务之急"。主张由"学"直接过渡到"政"，毋怪黄宗羲要说他是"本末倒置"了。[43]

就明代朱、陆两派对经典的态度的分歧而言，智识主义与反智识主义的对立显然已趋向两极化。从一种意义看，这是儒学鞭辟向里，双方对彼此相异之点推究到底的结果，所以这一对立在宋代远不及在明代显朗。因此，朱子虽可说是一智识主义者，但他对六经的看法有时竟亦与象山相去不远。象山"六经注脚"之说也并未引起朱子的批评。象山语录中有两处说及此。其一曰：

《论语》中多有无头柄的说话……非学有本领，未易读

也……。学苟知本，六经皆我注脚。[44]

其二曰：

或问先生何不著书？对曰：六经注我，我注六经。[45]

细味此两段，则象山并非存有轻蔑六经之意。其大旨不过谓善读书者必须将书中道理与心中道理融合无间而已。其第一节强调《论语》未易读，尤可见象山于六经未敢掉以轻心。第二节系针对著书之问而来。语虽简略，意旨则甚明白。盖谓若著书便是"我注六经"，不著书则是"六经注我"。象山认定他所了解的道理已备见于六经，所以觉得没有著书的必要。这和后来陈白沙"糟粕非真传"、"何用窥陈编"的说法是很有距离的。仅就此点说，反智识主义在象山不过微见端绪，在白沙则已是畅发无遗[46]。其实朱子也说：

读六经时，只如未有六经。只就自家身上讨道理。

经之有解，所以通经。经既通，自无事于解。借经以通乎理耳。理得则无俟乎经。[47]

正可与象山之言互证。推而上之，也可会通于《易・系辞》所谓"言不尽意"及庄子所谓"得意忘言"的说法。我们这样把朱子和象山对比，并不是要证明朱陆早异晚同或早同晚异。我们只是要指出在朱陆当时，智识主义与反智识主义的壁垒尚不十分森严。这是近世儒学复兴初期所以规模较广的一个内在因素。到了明代以后，儒学内部两派的分裂既显，斗争亦剧。这样就发生了谁压倒谁的问题。就明代说，自然是反智识主义占了上风。复由于明代儒学的发展正如黄宗

羲所指出的，基本上是在义理一方面，因此智识主义与反智识主义的斗争也始终是在理论的层次上进行的。陆、王一系反读书穷理者固不用说，即使是程、朱一派主张格物致知的人也只是在理论上肯定经典研究的价值，而未能实践其说，如朱子之所为者。清人每言明代学术空疏，正是从实践方面立论。但智识主义若要压倒反智识主义，最后必然要归宿到实践，而不能长驻于理论的境域。这是因为它所采取的立场和反智识主义根本不同。一个反智识主义者既否定知识对他的思想或信仰有任何帮助，则他毋须乎借助他所否定的知识，来支持他的立场。相反地，一个智识主义者则必须说明他的持论和他所肯定的知识之间有什么关系。这样，他不但要建构理论，同时还要整理知识。并且，他的知识是否可靠基本上决定他的理论是否站得住。

以上是从一般典型的智识主义与反智识主义的分野而言的。若就历史上任何特定学派或教派（如中国的儒学或西方的基督教）的实际发展来观察，二者之间的交涉自不能如此泾渭分明。以宋明以来的儒学而言，其中尚涉及所谓"正统"的问题。无论是程朱派或陆王派都认为自己所主张的道理是承接着孔孟的。这就使采取了反智识主义立场的陆王派多了一层知识上的纠缠。如果反智识主义的儒者只是直截了当地提出自己所见的真理，如程明道所谓"天理二字是自家体贴出来"，或如象山所谓"因读《孟子》而自得之于心"，则一切经典都成题外。因为读古人之书得到启发而见道是一事，但进一步强调此"道"即古圣相传之"道"，则势将陷入智识主义的泥淖而不自知。大体上说，象山在这一方面还比较斩截，始终能不落入训诂的陷阱。所以他敢说东海、西海、南海、北海、千世之上、千世之下，此心同、此理同的话。王阳明便已不能摆脱经典的纠缠，因此，他要编《朱子晚年定论》，要重定《大学古本》。在阳明言，不过借《大学》为他的良知说张目[48]，并以钳反对者之口。殊不知这样一来，反而授人以隙，引

起此后训诂辨伪种种节外之枝。阳明又尝说:“夫学贵得之于心。求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也。……求之于心而是也,虽其言之出于庸常,不敢以为非也。”[49]这才与他所采取的哲学立场,义成条贯。别人虽然还可以批评这种说法,但必须提高批评的理论层次,而不能仅仅根据经典来驳斥他了。[50]

另一方面,我们必须再郑重声明:我们说朱子及其明代的后学注重读书,因而有智识主义的倾向,绝不意味着他们的中心问题是知识问题(包括经典知识)。更不是说,朱陆异同可以简化成智识主义与反智识主义的对垒。我们要指出:从思想史的观点看,由于朱子教人偏在“道问学”一方面较多,故其明代的传述者往往提倡读书博学之说,作为反陆王一系的重要论据之一。事实上,明代正是儒学“尊德性”一面发展到巅峰的时代。朱学后劲关于读书博学的主张也都是在“尊德性”的大前提下提出的。但既以“尊德性”为儒学最高标准,而程伊川已说“德性之知,不假见闻”,[51]则读书博学都不过是“闻见之知”,与“德性”本不相干。此所以在明代陆、王之学风靡一时,卒非朱学所能匹敌。

上面曾指出,王阳明为了替他的良知说找历史的根据而重定《大学古本》,因而与儒家原始经典发生了纠缠。一涉及经典整理,偏重“道问学”一派的儒者便有了用武之地。宋明以来儒学中不绝如缕的智识主义遂因此而得了发展的机会。罗整庵“取证于经典”的主张尚不过是反智识主义高涨的风气下一个微弱的智识主义的呼声。要贯彻这种主张却绝不是一朝一夕所能奏功。这不但需要多数人继续不断的努力,而且首先必须有一个浓厚的智识主义的思想空气。这两个基本条件都要到清代才具备。从这个观点看,清学便不能是宋明儒学的反命题,而是近世儒学复兴中的第三个阶段。在这一阶段中,有两项中心工作特别值得注意:第一是儒家经典的全面整理。这是

朱子以后便没有再畅进的一股潜流。由于清代在考证方法上的进步,其成绩遂远超过了宋明。第二是观念还原的工作,即找出儒学中重要观念的原始意义。这就是后来戴东原所谓"以六经、孔、孟之旨还之六经、孔、孟"。这一工作本与第一项密切相关,但并不相同,可以说是清学特见精神之所在。后来的人用考据两字来概括清学,固有其理由,但这样一来,清学与宋明以来的儒学传统遂若邈不相接。其实若从思想史的综合观点看,清学正是在"尊德性"与"道问学"两派争执不决的情形下,儒学发展的必然归趋,即义理的是非取决于经典。但是这一发展的结果,不仅儒家的智识主义得到了实践的机会,因而从伏流转变为主流,并且传统的朱陆之争也随之而起了一种根本的变化。关于这一发展的曲折过程,本书内篇已通过戴震与章学诚的个案作了较详细的讨论,下面《清代思想史的一个新解释》一篇也另有综合的说明。

(三)经典考证的兴起与儒学的转向

在结束本篇之前,我们还要谈一谈明代若干考证学者和儒家智识主义发展的关系。以上的讨论大旨只在指出:明代在哲学立场上接近朱子一派的儒者如何从理论方面强调读书的重要。但这并不是说,明代的智识主义者仅限于程朱派的理学家。事实上,明代尚有不少理学门户以外的儒者,虽不高谈穷理致知,而实际上却在博文方面有具体的贡献。这些人的业绩对后来清学的发展也有重要的影响。《四库全书总目提要》说:

> 明之中叶,以博洽著称者杨慎……次则焦竑,亦喜考证。……惟以智崛起崇祯中,考据精核,迥出其上。风气既开。国初

顾炎武、阎若璩、朱彝尊沿波而起。始一扫悬揣之空谈。[52]

这显然是以清代经史考证之学远起于明之中叶。[53]清初费密(1623—1699)著《道脉谱》历引王鏊、郑晓、归有光等人推重汉唐经典注疏的话,胡适之先生据之,认为清代汉学风气已起于明中叶以后。[54]这些证据都很坚明,但问题则在于我们怎样处理这些证据。若根据这些证据而肯定清学只是明中叶以后个别考证活动的汇流与扩大,则全部清代学术史就会被解释成一个单纯的方法论的运动。胡适之先生的结论正是如此。[55]这样的说法自然不是没有事实的根据。例如顾炎武研究古音,用“本证”和“旁证”的方法就源自陈第的《毛诗古音考》。又如阎若璩的《古文尚书疏证》是清初考据的最大著作之一。而其书亦有采于梅鷟的《古文尚书考异》。但是这个说法的最大的漏洞在于根本忽略了从顾炎武到乾嘉的汉学家所共持的中心理论。离开这一理论,我们便无法了解清学的发展何以采取那样一个特殊的方式,而不循别种途径。譬如胡先生自己就曾遭遇到这种困难而无法提出解答。他在比较三百年来中国和西方学术发展的分歧之后,很慨叹中国的“科学方法”仅在故纸堆中发挥了它的作用,而没有像在西方那样被应用到对自然界的研究上。这正是思想史家所要追究的关键性的问题,但胡先生把它轻轻放过了。至于中国的考证方法究竟是不是科学方法,自然又当别论。当然,胡先生和梁任公先生都说过:清学在中国思想史上的意义是“反理学”,而考证方法不过是一种工具。这个说法也是有理由的,但仍不免有可商榷之处。第一,它太强调清学的反面意义,而不能说明其正面意义。依照这种逻辑,我们也可说,孟子的工作在于辟杨、墨,或宋明理学的意义在于反佛、老。而事实上,我们都知道孟子和宋明理学在全部儒学史上还有其更重要的正面意义。同样地,清学在儒学传统中也自然应有其

正面的意义。这正是治思想史者所必须求解答的问题。第二,这种说法与事实亦不尽相合。若说从1600年以后中国思想界的主要工作便是反理学,[56]我们便无法解释清学鼎盛时代许多并不反理学的第一流考据家的存在。梁任公先生也承认清学正统派人物"将宋学置之不议不论之列"[57]。第三,考证方法和反理学并无必然关系,在清代如此,在明代亦如此。杨慎(1488—1559)虽不喜白沙、阳明一派废书不观的态度,却并未因此而否定理学本身的价值,且颇推重罗整庵之学。[58]我们固不得谓升庵从事考证是出于反理学的动机。陈第著《毛诗古音考》也不过是要纠正明人废学之病。所以焦竑为之作序有云:

> 世有通经学古之士,必以此为津筏。而简陋自安者,以好异目君,则不学之过矣![59]

在理学问题上,陈第尊重阳明,但不满意王学末流之弊。他曾说:

> 我朝二百余年,理学渊粹、功业炳耀,惟王文成。然文成之教主于简易,故未及百年,弊已若斯。[60]

同时,他的格物说也与王阳明相近。[61]所以,说陈第论学倾向于智识主义则可,必谓其反理学则恐不符真相。[62]焦竑(1540—1620)更是一个有趣的例子。在清代,他是以考证闻名的;而在明代,他却是一位理学领袖,为王门泰州一派的健者。黄宗羲说他"主持坛坫,如水赴壑。其以理学倡率,王弇州(世贞)所不如也"[63]。弱侯的例子最可以说明考证与反理学不能混为一谈。

现在我们要进一步追问:明中叶以后考证学的萌芽究竟可以说

明什么问题？从思想史的角度看，它是明代儒学在反智识主义发展到最高峰时开始向智识主义转变的一种表示。前面已说过，就儒学内在的发展说，"尊德性"之境至王学末流已穷，而"道问学"之流在明代则始终不畅。双方争持之际，虽是前者占绝对上风，但"道问学"一派中人所提出"取证于经书"的主张却是一个有力的挑战，使对方无法完全置之不理。而另一方面，"尊德性"一派的儒者为了要说明"古圣相传只此心"，也多少要涉及原始儒学经典的整理问题。在这种情形之下，除非儒学能定于德性之一尊，或安于五经四书大全之功令，否则回到孔子的博文之教，对儒学的下一步发展来说，似乎是势所必至的事。明中叶以后考证的兴起便正是相应这一发展而来。所以在消极方面，当时富于考证兴趣的儒者所最不满意的就是陈白沙一派的极端反智识主义态度。前面我们已引及陈第"书不必读，自新会始"的话。杨慎也说：

> 伊川谓治经遗道，引韩非子买椟还珠。然犹知有经也。……今之学者谓六经皆圣人之迹，不必学。又谓格物者非穷理也。……是全不在我，全不用工。是无椟而欲市珠，无筌而欲得鱼也。[64]

升庵意态激昂，有时竟以为离经即是叛道。故说：

> 逃儒叛圣者以六经为注脚；倦学愿息者谓忘言为妙筌。[65]

稍后方以智（1611—1671）在《通雅》自序中说道：

> 闻道者自立门庭，糟粕文字……其能曼词者，又以其一得管

见,痴洋自恣,逃之空虚。

这也显然是对"糟粕六经"一系列思想的驳议。他们既不满意离开书籍而空谈儒家的道理,自然就要进一步注意到儒家旧有的智识主义传统。谢与栋记焦竑在新安讲学,有下面一段对话:

> 黄莘阳少参言:颜子殁而圣人之学亡。后世所传是子贡多闻多见一派学问,非圣学也。先生曰:多闻择其善者而从之,多见而识之,是孔子所自言,岂非圣学?孔子之博学于文,正以为约礼之地。盖礼至约,非博无以通之。故曰:博学而详说之,将以反说约也。[66]

这一番问答颇能透露儒学从反智识主义转向智识主义的消息。黄莘阳之问自是代表明代一般儒者轻视知识的态度。焦弱侯的答语则强调两点:一、知识本为孔子所重;二、非经博文的过程便不能达到约礼的境地。以明代而论,这却是一个新的立场。在这个立场上,他已不知不觉地把"圣学"的领域扩大了:多闻博识也是儒家旧统,固不得摒之于孔门之外。而弱侯以一个王门理学家而从事博闻考订功夫,则更可见儒家思想的动向。[67]上述焦弱侯所强调的两点,也正是其他考证学者所重视的问题。由于对多闻多见的传统的重视,方以智遂得到"古今以智相积"的看法:

> 古今以智相积。……生今之世,承诸圣之表章,经群英之辩难,我得以坐集千古之智,折中其间,岂不幸乎?[68]

明季之尚考据者要数方以智的智识主义气味最浓,几乎已脱出了儒

学的樊篱。此节论知识的累积性在明代固是空谷足音,而尤可注意者则是他对智性本身的重视。所以他又说:

> 大成贵集,述妙于删。千古之智,惟善读书者享之![69]

这种为着观赏古人智慧而读书的态度,绝不是明代一般糟粕六经的儒者所能赞同的,但在考证家之间却时有所见。如陈第也说:

> 余于传注异同,最喜参看。譬如两造具备,能以片言折之,使两情俱服固善。不然如五色并列,五音并奏,亦见人心灵窍,此说之外,又有彼说,不为无益。[70]

颇可与方以智之说互证。

与重知识相随而来的还有博与约之间的关系究当如何?这本是朱陆异同中的老问题,但明代考证学家重提这个问题时却已给予它不同的意义。关于这一点,我们将在下篇讨论清代思想时作较详的解释,因为此不同之处必须要等到清代考证学发展成熟以后才能完全显露出来。现在我们只能这样概括地指出:博约问题在宋、明理学的系统中基本上是"尊德性"层次上的问题。换句话说,知识之有意义仅在于它能使人成就德性,而不是由于它本身的内在价值。晦庵与象山的争论主要是在次序上,即由博返约抑或先立其大(此"立其大"即后来陈白沙所谓"把柄"或王阳明所谓"头脑")。晦庵因为比较倾向智识主义,他的博约论有时亦不全就德性而言。这一层留待下面再说。及至考证学家重提博约问题时,他们的论点则已从"尊德性"的层次转移到"道问学"的层次上了。这在明代中叶以后已见端倪。上引焦弱侯的话便有此意。不过弱侯同时也是理学家,因此他

在别处论及博约问题时尚徘徊于两个层次之间，不十分确定。[71]但方以智在前面所说的“集”与“删”则已是从客观知识的意义上讨论“博”与“约”了。以智的《通雅》自序上还有更明显的说法：

学惟古训，博乃能约。当其博，即有约者通之。博学不能观古今之通，又不能疑，焉贵书簏乎？

此处所谓博与约便完全跳出了“尊德性”的范围。以智生当明清之际，其时智识主义已渐得势，宜其立论与焦竑有别。但明代从知识观点论博约者，杨慎实在焦、方诸人之先。《升庵全集》中有“博约”一条，所说极清晰：

博学而详说之，将以反说约也。或问反约之后，博学详说可废乎？曰：不可。诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。礼三千三百，一言以蔽之，曰：毋不敬。今教人止诵思无邪、毋不敬六字，诗、礼尽废可乎？[72]

这显是纯在读书致知的境域内解释博与约的关系。所以，不但未约之先须从博入，而且既约之后仍当不断求博。其实朱子教人读书，早已说到这一层。《朱子语类》卷十一云：

为学须是先立大本。其初甚约，中间一节甚广大，到末梢又约。孟子曰：博学而详说之，将以反说约也。……近日学者多喜从约，而不于博求之。不知不求于博，何以考验其约？[73]

此节所论博约次序虽与升庵不同，用意则至近。同卷又一条云：

> 学者观书，先须读得正文，记得注解，成诵精熟。注中训释文意、事物、名义，发明经指相穿纽处，一一认得，如自己做出来底一般，方能玩味反复，向上有透处。若不如此，只是虚设议论，如举业一般，非为己之学也。曾见有人说《诗》，问他《关雎》篇，于其训诂名物全未晓，便说“乐而不淫，哀而不伤”。某因说与他道：公而今说《诗》，只消这八字，更添“思无邪”三字，共成十一字，便是一部《毛诗》了。其他三百篇皆成渣滓矣![74]

合而观之，朱子这里也正是从“道问学”方面说博与约的交互为用。所以他第一节所谓“先立大本”也是就“为学”方面立论的，不可与象山“先立其大”之说混为一谈。我们以升庵之论上合之朱子之教，便可见儒家智识主义的伏流，自宋迄明，始终未断。升庵虽于朱子时有不满之言，然其说读书之博与约则并不能异乎朱子的绪论。这里也可以看出，在儒学传统内，知识的检定自有其客观性，不因哲学立场而变。后来章实斋以清代博雅考订之学归之朱子一脉，其一部分意义亦在于是，未可全以宗派之实际传承说之。焦弱侯的出现尤其富有象征意义。他的王学立场已不复能阻止他对“博学多识”的追寻。这表示儒家智识主义的力量已足以撼动旧有的理学门户。程朱与陆王的争论在“尊德性”的层次上已走到了尽头，此后的异趋则将转移到“道问学”的层次上去。故弱侯之兼治理学与考证，就其自身说诚不免分为两橛，但就思想史的发展说，则适象征儒学从“尊德性”阶段到“道问学”阶段之过渡。弱侯在《邓潜谷先生经绎序》上说：

> 孔子之言曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。故兴于诗、立于礼、成于乐。迨晚而学易，韦编三绝。曰：若是我于易则彬彬矣！盖经之于学，譬之法家之条例，医家之难经，字字皆法，

> 言言皆理，有欲益损之而不能者。孔子以绝类离伦之圣，亦不能释经以言学，他可知已！汉世经术盛行，而无当于身心。守陋保残，道以浸晦。近世谈玄课虚，争自为言。而徐考其行，我之所崇重，经所绌也；我之所简斥，经所兴也。向道之谓何，而卒与遗经相刺谬。此如法不禀宪令，术不本轩岐，而欲以臆决为工。岂不悖哉！[75]

此序亦学风将变未变之际一极有意思之资料，其中有可注意者数点：一、论学扣紧经典不放，并说自孔子已然，显与糟粕六经之说相反，而意在开辟经学的新途。二、对当时"谈玄课虚"者之"以臆决为工"的风气深致不满，至谓经典如法家条例与医家难经，其中"字字皆法，言言皆理"，则颇近乎罗整庵论心性必须"取证于经书"的主张。从此处再略一引申便是顾亭林"经学即理学"的理论。三、论经术仍鄙薄汉儒，谓其"无当于身心"，则犹是宋明理学家宿见，可见弱侯尚未完全放弃他的理学门面。就这一点言，他不但不像清儒那样推崇汉代的经注，而且较之其他明代理学圈外的学者（如王鏊、郑晓、归有光、杨慎诸人）对汉儒的态度，也尚有距离。惟序文重点终在提倡治经，趋新的意味远过于守旧，则显然可见。故此序不徒反映出弱侯自身学术的歧点，而且极能说明何以儒家"尊德性"层次上的争论发展到最高峰会逼到经典研究的路上去。清初万斯同（季野，1638—1702）曾述及他从理学争辩转到经典研究的过程，颇可与此序相参证。他说：

> 某少受学于黄梨洲先生，讲宋明儒者绪言。后闻一潘先生（按：即潘平格，字用微）论学，谓陆释、朱老，憬然于心。既而同学竞起攻之，某遂置学不讲，曰：予惟穷经而已。[76]

这不是逃避问题，而实是探本溯源的态度。《韩非子·显学篇》有云："孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜。尧舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？"朱、陆则俱道孔、孟，而取舍亦异。所不同者，尧、舜无文字遗存，故其"诚"永不能定，而孔孟则有经典传世，故后儒终相信其间是非可借观念之还原而明。此后清儒便是自觉地朝着这个目标努力，而上引弱侯的序文则已透露出此一儒学发展的新方向。所以，从思想史的观点看，我们不能把明、清之际考证学的兴起解释为一种孤立的方法论的运动，它实与儒学之由"尊德性"转入"道问学"，有着内在的相应性。

附　记

本篇原为追溯清学的宋明远源而作，其主旨仅在抉出宋、明儒学发展中与清学密切相应的背景部分。故既非泛论宋明理学，亦非辨朱陆异同，读者幸勿误会。

注　释

[1]　《中国近三百年学术史》，上册，1页。

[2]　《中国哲学史》，下册，974—975页。

[3]　《与江子屏笺》，见《龚自珍全集》，王佩诤校本，下册，347页，北京：中华书局，1959。

[4]　《宋元学案》，卷一，26页，万有文库荟要本。关于这一儒学定义的讨论，可参看 W.Theodore de Bary，*A Reappraisal of Neo-Confucianism*，in Arthur F. Wright，ed.，*Studies in Chinese Thought*，Chicago，1953，pp.89—91。

[5]　参看刘子健《欧阳修的治学与从政》，33—34页。

[6]　参看《宋元学案》卷五十八黄宗羲按语，册十五，6页。按：此分别朱子已自言之，见后。

[7] 关于基督教中这两方面的冲突，英文著作甚多，以上所论大体根据下列几种书籍：E.Harris Harbison，*The Christian Scholar in the Age of Reformation*，1956，pp.1—3；Charles Norris Cochrane，*Christianity and Classical Culture*，A Galaxy Book，1957，pp.222—223；Etienne Gilson，*Reason and Revelation in the Middle Ages*，1938，pp. 8—10；John Herman Randall，Jr.，*The Role of Knowledge in Western Religion*，1958。

[8] 此层论者甚多，不烦详及。简明的解说可看 Frederick B. Artz，*The Mind of the Middle Ages*，3rd edition，1962，第一及第二章。

[9] 均见《朱文公文集》，卷五十四，962 页，四部丛刊初编缩本。

[10] 《宋元学案》，卷五十七，册十四，129 页。

[11] 《淳熙四先生祠堂碑文》，《鲒埼亭集》，外编，卷十四，万有文库本，册八，839—840 页。

[12] 《王文成公全书》，四部丛刊初编缩本，卷四，186 页。

[13] 参看《王阳明年谱》正德四年"论晦庵象山之学"条，《全书》卷三十二，912—913 页。

[14] 《全书》，卷二，101—102 页。

[15] 《全书》，卷三，168—169 页。

[16] 《明儒学案》，万有文库本，卷五，册一，53 页。

[17] 同上书，70 页。

[18] 同[16]，47 页。

[19] 《明儒学案》，卷六十二，册十二，62—63 页。

[20] 同[19]，90 页。

[21] 《明儒学案》，卷六十二，册十二，87 页。

[22] 《全书》，卷四，170 页。

[23] 《答叶廷秀》，《明儒学案》，册十二，64 页。

[24] 《谬言》，35 页，道光重刻本一斋集。转引自容肇祖《明代思想史》，台北：台湾开明书店本，273 页。

[25] 《明儒学案》，卷二，册一，23 页。

[26] 《明儒学案》，卷二，册一，16 页。

[27] 按：朱子论读书须虚心，备见于《朱子语类》卷十一"读书法下"诸条，正中书局影印本，册一，339—346 页。如朱子说："今人观书，先自立了意后方观。尽率古人语言入做自家意思中来。如此只是推广得自家意思，如何见得古人意思。"（345 页）尤可与居仁之说比观。

[28] 《明儒学案》,册一,18 页。

[29] 《明儒学案》,册一,13 页。

[30] 同上书,册一,16 页。

[31] 用容肇祖语,见其《明代思想史》,"朱学的后劲"章,183—196 页,台北:台湾开明书店本。

[32] 《明儒学案》,卷五十八,册十一,94 页。

[33] 事在 1183 年,象山年四十五,见《象山年谱》,《全集》卷三十六,321 页。

[34] 《困知记》,丛书集成本,卷一,6 页。

[35] 同上书,卷三,25—26 页。

[36] 丛书集成本,62—63 页。

[37] 《明儒学案》,卷四,册一,43 页。

[38] 清澜谓"糟粕之说,出自老、庄。王弼、何晏之徒祖尚虚无,乃以六经为圣人糟粕"。大体虽是,细节多讹。《庄子·天道》篇轮扁问齐桓公所读何言。"公曰:圣人之言也。曰:圣人在乎? 公曰:已死矣! 曰:然则君之所读者,古人之糟魄已夫!"《淮南子·道应训》亦载此故事。盖谓死人之遗言,已不能尽其意也。是糟粕亦不必定指六经而言。王荆公读史诗云:糟粕所传非粹美,丹青难写是精神。亦泛指古人陈编,可证。魏晋之际,首发糟粕六经之意者,为魏太和(227—232)时之荀粲。其言曰:"然则六籍虽存,固圣人之糠秕。"(见《三国志·魏志·荀彧传注》及《世说新语·文学篇》注引《粲别传》)其事尚在正始清谈之前。今清澜归罪王、何,亦失之未考。(参看我所撰《汉晋之际士之新自觉与思想》,《新亚学报》第四卷第一期,1959 年 8 月,特别是 100—104 页)至于"糠秕"之于"糟粕",用语虽异,意指则一,置之不辨可也。

[39] 《学蔀通辨》,63 页。

[40] 见《困知记》,卷二,13 页。

[41] 见《困知记》,15 页。

[42] 《明儒学案》,卷四十七,册九,36 页。

[43] 见《明儒学案》,卷四十九,册九,80—82 页。

[44] 《象山先生全集》卷三十四,258 页。

[45] 同上书,261 页。

[46] 谓之"微见端绪"者,因推极象山之意,真理若本存在人心中,则亦可不借书册而得。陈清澜著《通辨》,门户意识太强,评语殊多失当,与其文献编年部分,价值未可同日而语。如前引之文中,将"注脚"与"糟粕"等量齐观,即是一例。反不如罗整庵"流及近世"之说,专从影响方面立论者,下语为少病也。近人容肇祖《明代思想史》三十九页,引白沙《道学传序》论"六经糟粕"之文,以为纯是象山"六经注脚"见解,亦

沿明代以来旧说。象山此语,受误会久矣。故特为辨正之如此。

[47] 《朱子语类》,卷十一,357、365页。

[48] 刘蕺山即如此说,见《明儒学案》,册十二,85页。

[49] 《全书》卷二,117页。

[50] 例如顾宪成《与李见罗书》,《明儒学案》,卷五十八,册十一,63—64页,唯顾氏引语与原文略异。

[51] 《宋元学案》,卷十五,册五,59页。

[52] 子部、杂家类三,方以智"通雅"条,万有文库本,册二十三,51页。

[53] 参看钱穆《中国近三百年学术史》,上册,135—137页。

[54] 见《胡适文存》,第二集,70—71页,台北,1953。

[55] 见他的《清代学者的治学方法》,《胡适文存》,第一集,383—412页和《治学的方法与材料》,《胡适文存》,第三集,109—122页。

[56] 见胡适《几个反理学的思想家》,《胡适文存》,第二集,53页。

[57] 见《清代学术概论》,8页,上海:商务印书馆,1921。

[58] 见《升庵全集》,万有文库本,卷四十五,册四,453—454页。

[59] 《澹园集》,金陵丛书乙集,卷十四,2页。

[60] 《书札烬存》,转引自容肇祖,276页。

[61] 见容肇祖《明代思想史》,277—278页。

[62] 容肇祖论陈第之文,名为《考证学与反玄学》,然细按其所引诸文,虽有反对当时讲学家之语,亦多反对博学不切实用之论,容文之末复备论陈第受阳明思想影响之深。而讨论《毛诗古音考》一节,又未能举出任何反玄学或反理学的证据。实有过分搭题之嫌。盖容氏《明代思想史》一书的基本观点完全采自胡适《几个反理学的思想家》一文(《胡适文存》,卷三,53—107页)此观其第一章可知。既有先入之见,遂不免下语过当。手头无陈氏《一斋集》,不能深论。

[63] 《明儒学案》,卷三十五,册七,46页。

[64] 《升庵全集》,卷七十五,册八,989页。

[65] 《周官音诂序》,卷二,册一,16页。

[66] 《古城答问》,《澹园集》,卷四十二,金陵丛书乙集,8页。

[67] 按:焦弱侯师事耿定向、罗汝芳,又与李贽交密,从明代理学传统言,殆已走上黄宗羲所谓"能赤手以搏龙蛇"之境。(《明儒学案》,卷三十二,《泰州学案》序,册六,62页)故以"佛学即为圣学"(同上,卷三十五,册七,46页)。在心性问题上,他不承认儒释分途。他曾说:"学者诚志于道,窃以为儒释之短长,可置勿论,而第反诸我之心性。苟得其性,谓之梵学可也,谓之孔孟之学可也。即谓非梵学,非孔孟学,而自

为一家之学亦可也。”(《澹园集》卷十二,3 页)这正是把阳明“学贵得之于心”之教发挥到了尽处。《四库提要》至谓其与李贽“相率而为狂禅……尊崇杨墨,与孟子为难”。(子部杂家类存目二,“焦弱侯问答”条)。所以,在心性之学方面,弱侯实可说是一结束人物。此与其在博学考订方面之为一开创人物,适成为有趣之对照。但他自己并不觉得其学之分为两橛,有何内在矛盾。此正是象征“尊德性”之境既穷,不得不转向“道问学”一途也。泰州学派中稍前有赵贞吉(1508—1576)亦与弱侯途辙相近。他一方面公然承认自己是禅学,另一方面又从事大规模的著作。据黄宗羲说:“分作二通,以括古今之书。内篇曰经世通;外篇曰出世通。内篇又分二门:曰史,曰业。史之为部四:曰统,曰传,曰制,曰志。业之为部四:曰典,曰行,曰艺,曰术。外篇亦分二门:曰说,曰宗。说为之部三:曰经,曰律,曰论。宗之为部一:曰单传直指。书虽未成,而其绪可寻也。”(《明儒学案》卷三十三,册六,100 页)是不仅其谈心性与著述分为两橛,即其书之分为经世与出世两篇,亦至堪玩味。观其内篇子目,则其书若成,亦必于清代经史考证之学会有所影响。此亦儒学途穷将变之一显例。若更推而上之,则泰州学派的创始者王艮心斋即已略露重知识的倾向,而与阳明良知之教有异。《心斋语录》上说:“孔子虽天生圣人,亦少学诗、学礼、学易,逐段研磨,乃得明彻之至。”(《学案》,卷三十二,册六,72 页)但说得更明白的则是他给钱德洪(绪山)的一封信:“……正诸先觉,考诸古训,多识前言往行,而求以明之,此致良知之道也。观诸孔子曰:不学诗,无以言。不学礼,无以立。五十以学易,可无大过。则可见矣。然子贡多学而识之,夫子又以为非者,何也?说者谓子贡不达其简易之本,而从事其末。是以支离外求而失之也。故孔子曰:吾道一以贯之。一者,良知之本也,简易之道也。贯者,良知之用也。体用一原也。使其以良知为之主本,而多识前言往行,以为蓄德,则何多识之病乎?昔者陆子以简易为是,而以朱子多识穷理为非。朱子以多识穷理为是,而以陆子简易为非。呜呼!人生其间,则孰知其是非而从之乎?孟子曰:是非之心,人皆有之。此简易之道也。充其是非之心,则知不可胜用,而达诸多识前言往行以蓄德矣。故曰:博学而详说之,将以反说约也。”(《王心斋先生遗集》,卷二,15—16 页,1909 年东台袁氏重编本)虽然自表面观之,心斋此论仍不离阳明良知之宗旨,但全文之意,则在强调博学多识并不必然有害于致良知一层上。至其游移于朱陆之间,而叹是非之难定,则尤耐寻味。我们自不能以重知识为心斋学术之要点。据《心斋年谱》正德十五年(1520 年),心斋初见阳明后,归途过金陵与太学诸友讲论六经大旨云:“夫六经者,吾心之注脚也,心即道。道明则经不必用;经明则传复何益?经传印证吾心而已矣!”(《遗集》,卷三,3 页)是纯依陆王之教。其与钱绪山书,文末有“先师”之语,则已在阳明卒后。阳明死于 1529 年,心斋死于 1541 年。或者心斋晚年较注重博学多闻,亦未可知。又《语录》云:“若能握其机,何必窥陈编。白沙之意在学者须善观之。六

经正好印证吾心。孔子之时中全在韦编三绝。”(《遗集》,卷一,5 页。)《语录》亦出晚年。可见心斋虽始终“以经证心”之说未变,但其重点则转在教人不可废六经。故要人善观白沙之意。心斋关于读经与博学之主张,对于泰州后学必有影响。上引焦弱侯《古城答问》一节即全本其与钱绪山之书而立论者也。

[68] 《通雅》,卷首之一,《考古通说》。

[69] 《通雅》,卷首之二,《藏书删书类略》。

[70] 《松轩讲义》,47 页,引自容肇祖《明代思想史》,279 页。

[71] 参看《笔乘》卷四“尊德性而道问学”条,25—26 页;以及《笔乘续集》,卷一,8—9 页。

[72] 《升庵全集》,卷十五,册四,469 页。

[73] 《朱子语类》,卷十一,358 页。

[74] 同上书,364 页。

[75] 《澹园续集》,卷一,11—12 页。

[76] 据李塨所记,见戴望《颜氏学记》卷七,189 页,北京:中华书局本,1958。

清代思想史的一个新解释

缘 起

这篇文字是根据我1975年2月18日下午在台湾大学历史研究所的讲演记录修改而成的。我当时并没有预备正式的讲稿,只是把近几年来的研究所得做了一次扼要的口头报告。

5月间我在香港收到了录音的文字记录,恰值事忙,一时无暇整理。后来在修改过程中又发现我的讲词涉及人名、书名、专名较多,记录颇有错误,要想修改得文从字顺颇为不易。所以修改工作只进行三分之一,我就放弃了。后面的三分之二,我是根据讲词的线索另行撰写的,改撰的工作在离港前终于来不及完成,最近生活稍稍安定之后才重新鼓起勇气来接着写了下去。所以这篇文字越到后面便越不像是口语了。但这篇东西虽不是当时讲词的忠实记录,而讲演中的要点则都完全包括了进去。在举证说明的方面,本文则比原讲词加详了一些。全文写成后,又分段加上小标题,但是划分并不严格,取便读者而已。

1970年9月我曾发表了《从宋明儒学的发展论清代思想史》上

篇。(《中国学人》第二期)该文只写到明末为止,清代部分则完全没有讨论到。该文发表以来,不断有朋友促我续写下篇。五年以来,我因研究工作尚在进行,自己的见解也时时在发展变化之中,所以始终不肯动手。而且如果让我今天来重写"上篇"的话,我在个别问题上的论点也将有所不同。现在这篇讲稿则大体上可以代表我对于清代思想史的最新看法,所以本文事实上便是《从宋明儒学的发展论清代思想史》的"下篇"。其中论及宋、明的部分则与"上篇"详略互见,有些地方则对"上篇"有所补正。

余英时

1975年10月5日于美国麻州之碧山

(一) 为什么要重新解释清代思想史?

我这几年的研究工作主要是"清代思想史",研究清代思想史当然会牵涉到许多问题,其中最重要的一个,就是怎样把清代思想史重新加以解释。首先,我想先谈谈为什么需要对清代思想史重新解释。

这五六十年以来,也就是说自五四以来,甚至还要再往上推到辛亥革命以前,自章太炎先生开始,对于清代的思想或学术史,有一种共同的看法。这种看法和我们当时的"反满"意识有关。大家似乎都认定:清代的学术之所以变成考证、变成经学,主要是因为读书人不敢触及思想问题,因此转到考证方面。因为考证一名一物不会触犯思想上的禁忌,引起文字狱。用章太炎的话说:"家有智慧,大凑于说经,亦以纾死。"这可以说是近人解释清代思想史的一个重要观点、一个中心理论。这个理论自然并不是全无根据,但是在应用这一理论的时候,它是不是被过分地夸张了呢?是不是整个清代二百多年的

思想发展，只用这样的一种外缘的因素就可以解释得清楚呢？这是我自己经常反省、考虑的问题。另外我们还可以举出几个其他的理论，一是反理学，这又和“反满”是密切相关的一种解释。我们研究清代学术史，有一个共同的清晰印象，就是宋明理学到了清代好像一下子便中断了，为什么呢？清初不少大儒一方面反满，一方面也反玄谈。这两者之间显然有某种关联。因此有些学者，像梁启超先生便认为清初一般读书人痛定思痛，深恨清谈心性误国，因此都反理学，终于走上了经史实学的路子。跟反理学之说有关的一种解释是说清代学术的发展，基本上是一个方法论的运动，由于反玄谈、反理学，大家便从主观冥想转到客观研究的新方法上来了。这些说法，在我看来，并不是不对，而是不足以称为严格意义上的历史解释。因为它们只是一种描写，对历史现象的描写。至于这种现象何以发生，在这些理论中则没有解答，或解答得不够彻底。我们还要问为什么反理学，反玄谈，不喜欢讲心性？新方法又是怎样出现的？难道这些问题都是“反满”两字可以解答得了的吗？

让我再讲一个马克思主义的解释。大陆有些学者如侯外庐提出一个说法，以为继宋明理学之后，清代在思想史上的意义是一种启蒙运动。这是搬的西洋名词 Enlightenment。这种“启蒙运动”照他们的阶级分析说，则是代表一种市民阶级的思想。这种说法当然是用马克思的史观来解释清代思想的经济背景，我也不愿意说它完全没有根据。比如说黄宗羲在《明夷待访录·财计》篇中曾反驳世儒“工商为末”之论，并明确提出“工商皆本”的命题。这与传统儒家以农为本的思想大不相同。但如果我们因此就说顾炎武、黄宗羲这几位大师的立说，全是为了代市民阶级争利益而来，恐怕还是难以成立的。我们不妨把这种说法摆在一边，聊备一格。

总结我刚才所说的几个理论，不出两大类：一是反满说，这是政

治观点的解释;二是市民阶级说,这是从经济观点来解释的。无论是政治的解释或是经济的解释,或是从政治解释派生下来的反理学的说法,都是从外缘来解释学术思想的演变,不是从思想史的内在发展着眼,忽略了思想史本身的生命。我们大家都知道,现在西方研究 intellectual history 或 history of ideas,有很多种看法。其中有一个最重要的观念,就是把思想史本身看作有生命的、有传统的。这个生命、这个传统的成长并不是完全仰赖于外在刺激的,因此单纯地用外缘来解释思想史是不完备的。同样的外在条件、同样的政治压迫、同样的经济背景,在不同的思想史传统中可以产生不同的后果,得到不同的反应。所以在外缘之外,我们还特别要讲到思想史的内在发展。我称之为内在的理路(inner logic),也就是每一个特定的思想传统本身都有一套问题,需要不断地解决。这些问题,有的暂时解决了,有的没有解决;有的当时重要,后来不重要;而且旧问题又衍生新问题,如此流传不已。这中间是有线索条理可寻的。怀特海(A. N. Whitehead)曾说,一部西方哲学史可以看作是柏拉图思想的注脚,其真实含义便在于此。你要专从思想史的内在发展着眼,撇开政治、经济及外面因素不问,也可以讲出一套思想史。从宋明理学到清代经学这一阶段的儒学发展史也正可以这样来处理。

我为什么要这样说呢?因为在我们一般的印象中,六百年的宋明理学到清代突然中断了,是真的中断了吗?还是我们没有看见?或者是我们故意视而不见?我想这个问题值得我们好好地想一想。以清初的三大儒来说,王夫之也罢,顾炎武也罢,黄宗羲也罢,他们的思想其实还是跟理学分不开的;他们有浓厚的理学兴趣,至少脑子里有理学的问题,因此跟后来的考证家还是相去很远的。尽管这三位在考证方面都有贡献,我们恐怕还是不能把他们当作纯粹的考证学家。我们不免要问,那么理学到底是从什么时候才失踪的呢?胡适

之先生写《戴东原的哲学》,他感慨地说六百年的哲学遗风到了清代忽然消歇了。为什么消歇了呢?胡先生并没有作进一步的说明。冯友兰先生的《中国哲学史》有一章就叫作《清代道学的继续》,他说道学在清代还继续存在,但是相对于汉学而言,它已不是学术思想的主流了,只是一个旁支而已。清朝人谈到哲学问题,还是沿用旧的名词,如性、命、理、气,但是从哲学观点看,清人并没有突破性的成就,所以也不占重要地位。这也是说,清代的宋学和汉学之间并没有必然的内在关系。而且从历史观点看,汉学是对宋明理学的一种反动,可是我们往深一层想,如果说整个清代三百年的思想都从反抗理学而来,恐怕也不容易讲得通。我们很难想象,只是反,便可以反出整个清代一套的学术思想来。贯穿于理学与清学之间有一个内在的生命。我们现在便要找出宋明理学和清代的学术的共同生命何在。

我认为这两者之间是有线索可找的。我是经过多方面的考虑,才得到一个初步的看法。这个看法,并不和上面提到的几个说法相冲突,因为那些说法都是从外面讲的,都只注意思想史的外缘。而专靠外缘的因素则无法解释清代学术思想发展的全部过程。以政治外缘为例,反满并不足以解释经学考证的兴起和理学的衰落。我们研究《四库全书》的纂修经过,的确看到清廷禁毁不少的书,也改易了不少的书中文字。不过再细究下去,便可见禁毁改易多限于史学方面,经学方面似乎没有大影响。“集”部也是牵涉夷狄等字眼才触犯忌讳。关于经学方面,我们知道清朝的几个皇帝是提倡经学的,也提倡理学,特别是程朱之学。当然也是别有用心、有政治作用。不过真正讲理学也不会犯很大的忌。清初还有很多所谓理学的名臣。所以说把理学的衰落和汉学的发展完全归于清代政治压迫的影响,是不周全的。再从社会经济发展来讲,“市民说”也是大有问题的,首先我们要找出一个所谓市民阶级的存在。这还是一个大有争论的问题。大

陆曾掀起过一场所谓“资本主义萌芽问题”的讨论，可是并没有得到一定的结论。

（二）宋代儒学及其内在问题

我现在想从思想史发展的内在理路方面提出一种看法，这个看法不仅涉及整个清代的学术，同时也牵涉宋明理学的主要传统。我们如何解释宋明理学传统的内涵，这又是一个重要问题。当然，宋明理学，从朱熹到王阳明，用现代观点看，显然是属于形而上学的范畴。它讲的是心、性，是性命之学，是道，是理，是抽象的，而清朝人则说它是虚的、玄的。可是虚的、玄的是一个相对的说法。究竟什么是虚的、玄的，什么是实的，是要看你自己的价值取向。譬如说，一个宗教感很强的人便会觉得清代那些实实在在的考证，反而是虚的，和自己的精神生命没有关系。他反而觉得儒家的宗教思想的一方面，或者基督教宗教思想的一方面，是最真实的。所以虚和实，我们必须以相对的名词来看待，并不是说清人对古书一本本的考证研究便一定是实的。事实上，清代考证学到后来跟人生、跟社会、跟一切都脱离了关系。虽然号称朴学，当时已有人说是“华而非朴”，也就是说它是虚而不实的。

我想我们要讲宋明理学跟清代学术的关系，应该对宋明理学的内涵重新作一检讨。照传统的看法，宋明理学从朱熹到王阳明当然是一条主流，是以道德修养为主的。或者用儒家的旧名词说，就是“尊德性”之学。和尊德性相对的，还有“道问学”的一方面，道问学相当于我们现在所说的求实在的学问知识。所谓尊德性之学就是肯定人的德性是本来已有的，但不免为物欲所蔽，因此你要时时在这方面用功夫，保持德性于不坠。但是尊德性也要有道问学来扶翼，否则不

免流于空疏。这本来是儒家的两个轮子，从《大学》、《中庸》以来，就有这两个轮子，不能分的。儒家传统中还有其他的名词和这两个轮子相应的。比如说“博学”和“一贯”，或者“博”与“约”，或者“闻见之知”和“德性之知”，或者“居敬”与“穷理”，这些都是成套的，你不能把它割裂开来看。

所有宋、明的儒家都是尊德性的。把德性之知放在第一位，这当然不成问题，但另外一方面讲，尊德性之下，还有问题在，即要不要知识呢？要不要道问学呢？比如宋朝人说他们把握到了孔孟之道，但你怎么知道所把握到的真是孔孟之道呢？要不要看孔、孟六经之书呢？经学上的问题，要不要处理呢？因此虽同是尊德性，儒家自身便不免要分为两个不同的流派了。陆象山和朱子的分别，从一种意义上来说正是在这里。照陆象山说，他是读了《孟子》以后，心中便直接得到了儒家的义理。事实上，很可能他是心中先有了义理，然后才在《孟子》中得到印证罢了。象山虽然并不主张完全废书不观，但他毕竟认为读书对于成德的功夫而言只是外在的，不是直接相干的。而朱熹则可以说是走的另外一条路子。朱子当然也是尊德性的，但是他特别强调在尊德性的下边大有事在，不是只肯定了尊德性就一切都够了。比如朱熹讲《诗经》，他就不赞成只用“思无邪”三个字来概括“三百篇”的全部意义，这三个字不能概括《诗经》的丰富内容。我们真要懂得《诗经》，总得要将一部《诗经》从头到尾好好地读一遍。所以朱子的《诗集传》对《诗经》提出了特别的看法、新颖的见解。这就充分表现出朱子喜欢研究学问，注重知识的一方面。所以至少在朱子一系的新儒学中，知识是一个占有中心位置的问题。事实上这是世界思想史上一个具有普遍性的问题，我们可以说几乎每一个重要的宗教传统或道德传统中都存在着知识的问题。我们怎样处理它、对待它？这是颇费斟酌的事。以西方文化为例，知识与宗教之间

的关系,便屡经变迁,而尤以近代科学知识兴起以后,双方的交涉,更为复杂。John H. Randall 有一本讲演集,叫作 *The Role of Knowledge in Western Religion*,便是特别讨论这个问题的。

世界上似乎有两类人,他们性格不同(姑不论这种性格是天生的,还是后来发展出来的)。一类人有很强的信仰,而不大需要知识来支持信仰。对于这类人而言,知识有时反而是一个障碍。学问愈深,知识愈多,便愈会被名词、概念所纠缠而见不到真实的道体。所以陆象山才说朱子"学不见道、枉废精神"。另外一类人,并不是没有信仰,不过他们总想把信仰建筑在坚实的知识的基础上面,总要搞清楚信仰的根据何在。总之,我们对自己所持的信仰是否即是放诸四海而皆准,这在某些人可以是问题,而在另一些人不是问题。如果根据这个粗疏的分类,我们可以说陆象山是那种性格上有极强的信仰的人,王阳明也可以说是如此;朱熹这一派人强调穷理致知,便是觉得理未易察,他们虽然一方面说"理一",而另一方面则又说"分殊",所以要一个个物去格,不格物怎么知道呢?这里面显然牵涉怎样求取知识的问题。在尊德性之下,是否就可以撇开知识不管,还是在尊德性之后,仍然要对知识有所交代,这在宋明理学传统中是中心问题之一。

谈到宋明理学,有一点应该先说明,即至少在北宋时代,所谓理学,尚非儒家的主流。讲求心性的理学,要到南宋以后,才开始当令,在北宋时还看不出这种局面的。北宋时儒学再生了,规模十分宏阔,周、张、二程的义理尚不过是儒学的一支而已。根据胡瑗的弟子刘彝的说法,圣人之道包括了三个方面:一是讲"体",像君臣、父子、仁义、礼乐,历世不可变的体;一是讲"用",怎样拿儒家学问来建立政治社会秩序,即所谓经世济民;最后还有"文",即指经、史、子、传,各种文献。任何宗教传统或道德传统或文化传统,一定有它一套基本文献;

文献怎么处理,如何解释,这是一个大问题。所以至少在北宋时,除了少数人讲心、讲性以外,还有更多的新儒家讲其他的问题,如经史问题、政治改革问题等。下逮南宋儒学始偏重于体的方面,而且是偏于体的哲学方面,或者说要建立道德的形而上学的基础。体是永久性的、绝对的,不是暂时的、相对的。要确定这种永久性、绝对性,便不得不从形而上方面着眼。总之,南宋以后,儒家注重“体”的问题过于“用”了。何以是如此呢?因为在北宋时,儒家觉得在政治上还有很多机会可以发挥经世的效用,范仲淹的改革、王安石的改革,都是发挥儒家致用的精神。到王安石变法失败以后,事功的意味转淡,大规模的经世致用是谈不上了。在理论上,朱子强调“体生用”,吕祖谦也教人不要过分看重用。陈亮、叶适等人比较倾向事功,但在儒学中已不是主流了。

现在要谈到文的一方面。北宋可以说在疑经和考古方面都有重要的开始。欧阳修、司马光这些人整理儒家传统中的文献,而成就了他们的经史之学。特别是欧阳修,开始了经学的辨伪门径。他的《易童子问》辨《系辞》非圣人之言,又疑《周礼》为最晚出之书,这些都是净化儒家原始经典的重要努力。下至南宋,朱子也还是继承了这种传统。所以他说:“如果照着我的意思说下去,只怕倒了六经。”这就是说,儒家经典里面有很多问题。朱熹是一个很重知识传统的人,因此他对整理经典知识有极高的兴趣,在南宋可称独步。朱子特别重智,他提出了“乾道主知”的说法。什么是“乾”?“乾”是动的,是active reason。这可以看出他对知识本身的特别强调。这一点很重要,可是我在此只能略为一提,不能发挥得太多。总之,在朱熹的学术系统里面,虽然第一是尊德性,但是在尊德性之下,他还特别注重知识的基础。正因有此重视,他才大规模地做经典考证的工作(包括史学、经学、文学各方面),我们读一读钱穆先生的《朱子新学案》,便

可以看出朱子兴趣之广、方面之多,也可以看出他是怎样一个重知识的人。他在儒家这一个道德的大传统里面,却处处不忘记要把道德建立在知识的基础上面。可惜朱子这个传统,后来没有能够好好地继承下去。为什么没有继承呢?第一个牵涉到利禄问题。朱子之学变成了正学,《四书集注》变成科举考试的标准教本,在这种情形下,大家念朱子的书,感受是不会一样的。许多读朱子书的人并不关心什么道德的知识基础,他们只关心考试,得功名,做官。这样一来,把朱子弄坏了。朱学的传统跟俗学连在一起,不是真的学问了。第二层原因则是自南宋到明代,儒学正处在"尊德性"的历史阶段。"尊德性"的路没有走到尽头,"道问学"中的许多问题是逼不出来的。而朱子所重视的知识基础的问题因此也就不大受到注意了。

(三) 从"德性之知"到"闻见之知"

明代理学最盛,而王学的出现更是儒家"尊德性"的最高阶段。但也正是在这一阶段,"道问学"的问题不可避免地凸显出来了。王阳明的思想发展便是一个很好的例子。他的良知之说,可以说主要是和朱子奋斗的结果。尽管我们在思想史上常说陆、王,其实阳明跟陆的关系并不很深,反而是和朱的关系深些。他自早年起就被格物之教所困扰,他格竹子的故事,也是依照朱子之教,希望最后能一旦豁然贯通。格了三天无结果,觉得此路不通,圣人无分。当然他那时只是一个十几岁的小孩子,格竹子的经过连王阳明思想起点都谈不上,那不过是一个年轻人的好奇罢了。可是后来他在龙场顿悟,还是起于对格物发生了新解,他忽然觉得要把格物的物字认作心中之物,一切困难都没有了。如果要格外物,一件件地去格,最后得到统贯万事万物的理,那是做不到的。所以王阳明一生基本上都是在和朱子

奋斗之中，他心中最大的问题之一还是如何对待知识，如何处理知识。在王阳明的《传习录》中，我们清楚地看到他和他的学生欧阳崇一讨论到闻见之知和良知的关系。这是宋明理学中的一个大问题。我们要不要用耳朵听、用眼睛看呢？还是闭目静坐、正心诚意便可以悟道了呢？虽然从《传习录》上看，好像欧阳崇一听了王阳明的话，承认“闻见之知”只是“良知”的发用而无助于我们“良知”的当下呈现，可是如果我们读一读欧阳崇一的文集，特别是他和罗整庵的往复讨论，就可以看出来，这里面还有问题，不像《传习录》里说得那样简单。

总而言之，我觉得宋明理学传统里面关于如何对待儒家文献的问题，即“文”的问题始终是一个中心问题。这一点，到明代特别显著，因为明代的思想界，从陈白沙到王阳明，都走的是一条路子，都是想直接地把握住人生的道德信仰，并在这种信仰里面安身立命。他们因此把知识问题看成外在的、不相干的，或外缘的；看成跟道德本体是没有直接关系的。正因为如此，他们反而不能对知识问题完全避而不谈。从某种意义上说，王阳明的“良知”说便是想要解决这个问题的。王氏的“致良知”之教，虽然后来流入反知识的路向，但阳明本人则并不取反知的立场。他正视知识问题，并且要把知识融入他的信仰之中。所以他和柏格森一样，是“超知识的”(supraintellectual)而非“反知识的”。王阳明自己说过，他的“良知”两字是经过百死千难得来的，不得已而与人一口道尽。阳明经过艰苦深刻的奋斗，最后发明了良知学说，解决了知识问题对他的困扰。但是后来的人没有经过“百死千难”，就拿到了良知，那就是现成良知，或“伪良知”。抓住这个把柄(当时明朝人如陈白沙喜欢用“把柄入手”这个说法)，他们认为是找到了信仰的基础，因此不免形成一种轻视“闻见之知”的态度。而且有了这种“把柄”，他们更自以为在精神上有了保障，再也不怕任何外魔的入侵。

我们知道,从朱子、陆象山到王阳明,儒学主要是在和禅宗搏斗,道家还在其次。儒家的心性之学虽然说早在孔、孟思想中已有了根苗,事实上宋明理学是深入了佛教(特别是禅宗)和道家之室而操其戈。可是到了明代,禅宗已衰歇了,理学讲了五六百年讲到了家,却已失去了敌人。不但如此,由于王阳明和他的一部分弟子对于自己"入室操戈"的本领大有自信,他们内心似已不再以为释、道是敌人,因而也就不免看轻了儒、释、道的疆界。阳明说:释氏说一个"虚"字,圣人又岂能在"虚"字上添得一个"实"字?老氏说一个"无"字,圣人又岂能在"无"字上添得一个"有"字?这种议论后来便开启了王学弟子谈"三教合一"的风气。但是对于不愿突破儒学樊篱的理学家而言,这种过分的"太丘道广"的作风是不能接受的。那么,怎样才能重新确定儒学的领域呢?这就逼使一些理学家非回到儒家的原始经典中去寻求根据不可,儒家的"文"的传统在这里便特别显出了它的重要性。

再就儒家内部来说,朱、陆的义理之争,在明代仍然继续在发展,罗整庵和王阳明在思想上的对峙便是最好的说明。这种思想理论上的冲突最后也不免要牵涉到经典文献上面去。例如程、朱说:性即理;象山说:心即理。这一争论在理论的层次上久不能决,到明代依然如此。例如罗整庵是程、朱一派的思想家,服膺"性即理"的说法,然而他觉得只从理论上争辩这个问题已得不到什么结论,因此他在《困知记》中征引了《易经》和《孟子》等经典,然后下断语说:论学一定要"取证于经书"。这是一个非常值得注意的转变。本来,无论是主张"心即理"的陆、王或"性即理"的程、朱,他们都不承认是自己的主观看法;他们都强调这是孔子的意思、孟子的意思,所以追问到最后,一定要回到儒家经典中去找立论的根据,义理的是非于是乎便只好取决于经书了。理学发展到了这一步就无可避免地要逼出考证之学

来。不但罗整庵在讲"性即理"时已诉诸训诂的方法,其他学人更求救于汉唐注疏。例如黄佐就很看重十三经注疏,他认为郑玄对于《中庸》"道不可须臾离也"那句话的解释最简单但也最正确。"道"便是"道路"之意。黄佐更进一步说,如果我们仍以为郑康成不是真儒,仍以为求孔、孟之"道"只有靠"明心见性"的路子,那么我们便真是甘心与禅为伍了。又如稍后东林的顾宪成更明白地提出了为学必须"质诸先觉,考诸古训"的口号。这岂不就是后来清儒所谓"训诂明而后义理明"、"汉儒去古未远"这一类的说法的先声吗?

由此已可见晚明的考证学是相应于儒学发展的内在要求而起的,问题尚不止此,晚明时代不但儒学有这种转变,佛教也发生了同样的变化。陈援庵先生研究这一时期云南和贵州的佛教发展,曾指出一个极有趣而又重要的现象。他说:"明季心学盛而考证兴,宗门昌而义学起,人皆知空言面壁,不立语文,不足以相慑也,故儒释之学同时丕变,问学与德性并重,相反而实相成焉。"援庵先生的观察真是深刻,可惜治明清学术思想史的人一直都没有留心他这一精辟的论断。我最初讨论儒家智识主义的兴起时,也没有发现他的说法。后来写《方以智晚节考》,涉及晚明佛教的情况,细读《明季滇黔佛教考》,才注意到这一段话,我当时真有说不出的佩服和兴奋。这一段话使我对自己的看法更有信心。因为援庵先生并不是专治思想史的人,而他从不同的角度竟然得到了和我极为相近的结论,足见历史知识的确有它的客观基础。更值得注意的是,援庵先生所说的佛教主要是指禅宗而言,禅宗本来是"直指本心、不立文字"的,但现在也转入智识主义的路向上来了。又根据援庵先生的考证,明末许多禅宗丛林中都有了藏经楼,大量地收集佛教经典,可见佛教和儒家一样,内部也有了经学研究的要求。罗整庵"取证于经书"的观点不但适用于儒学,并且对禅宗也同样地有效。

我刚才曾提到“德性之知”和“闻见之知”的问题，这一点在王阳明之后也有重要的发展。阳明死在1529年，十年之后（1538年）王廷相写《雅述》便特别指出见闻的重要，强烈地反对所谓“德性之知”。他说，人的知识是由内外两方面造成的。内在的是“神”，即认知的能力；外在的是见闻，即感官材料。如果不见不闻，纵使是圣人也无法知道物理。把一个小孩子幽闭在黑房子里几十年，等他长大出来，一定是一个一无所知的人，更不用说懂得比较深奥抽象的道理了。所以王廷相认为人虽有内在的认知能力，但是必须通过见闻思虑，逐渐积累起知识，然后“以类贯通”。他最不赞成当时有些理学家的见地，以为见闻之知是小知，德性之知是大知。这个分别他认为只是禅学惑人。专讲求德性之知的人，在他看来，是和在黑房子里幽闭的婴儿差不多的。

再举一个明显的例子。明末的刘宗周是宋明理学的最后大师，在哲学立场上，他接近陆、王一派，但是在知识问题上他也十分反对“德性”、“闻见”的二分法。他在《论语学案》里注释“多闻择善、多见而识”一章，便肯定地说人的聪明智慧虽是性分中所固有，可是这种聪明智慧也要靠闻见来启发。所谓德性之知也不能不由闻见而来。王学末流好讲现成良知，认为应该排斥闻见以成就德性。刘宗周便老实不客气地指出这是“隳性于空”，是“禅学之谈柄”。

王廷相、刘宗周的观点可以代表16、17世纪时儒家知识论发展的新方向。这个发展是和儒家“文”的传统的重新受到重视分不开的。换句话说，这一发展是为儒家的经典研究或文献考订提供了一个最重要的理论基础，清代考证学在思想史上的根源正可以从这里看出来。说到这里，我们已可以清楚地了解为什么清代汉学考证的兴起不能完全归咎于满人入主这一简单的外在因素了。如果没有儒家思想一番内在的变化，我很怀疑汉学考证能够在清代二三百年间

成为那样一种波澜壮阔而又持久的学术运动。正因如此，王、刘的观点在乾隆时代才有回响。戴东原虽然未必读过王廷相的著作，但是戴的知识论却正走的是王廷相的路数，而且比王廷相走得更远、更彻底。而刘宗周的《论语学案》那一条注释也特别受到《四库全书》提要编者的重视。这些思想史上的重要事实，虽然相隔一两百年，但绝不是孤立的、偶然的。它们是儒家智识主义的兴起的清楚指标。

（四）“经世致用”与颜李学派

讲思想史最忌过分简化，我虽然认定从明末到清代儒家是朝着智识主义的方向发展，但是我并不以为这个发展是当时思想史上唯一的动力。事实上，在17世纪（即明、清之际），儒学在体、用、文三个方面都发生了新的变化。就“体”而言，儒学的重心从内圣的个人道德本体转到了外王的政治社会体制。黄梨洲的《明夷待访录》便有意要为传统的政治社会秩序指出一条彻底改造的道路；王船山的《噩梦》、《黄书》，取径也大体相同。顾亭林在《日知录》和文集中则留心于历代风俗以及封建制和郡县制的利害得失。依照传统的看法，清初这三位大儒的学问都是所谓“有体有用”的。但这里所谓“体”已不是指内圣方面的道德本体，而是指外王方面的政治社会体制而言了。外王的“体”，更离不开“用”；政治社会的改造如果完全无从实践，那就是比空谈心性还要缺乏意义。所以顾亭林给黄梨洲的信，一方面欣喜彼此的见解相近，另一方面则盼望将来有王者起，把他们的理想付诸实现。

谈到外王方面的“用”的问题，这尤其是儒学的一大症结。儒家的“用”集中地表现在“经世致用”的观念上，但是“经世致用”却由不得儒者自己做主，必须要靠外缘。所谓外缘便是顾亭林说的“王者”，

因此无论是顾亭林或黄宗羲都要有所“待”。从历史上看，儒家所期待的“王者”似乎从来没有出现过，宋神宗也许算是一个例外。可是即使是号称“得君行道”的王安石仍只落得个仓皇而去的下场，终不能不发出“经世才难就”的浩叹。（今天有人曲说王安石是法家，真不值一驳。姑且不论当时的人曾一度把安石比作孟子，也不论他的变法根据主要是在儒家的经典，仅仅从他的诗篇中我们便清楚地看到他对孔、孟——特别是孟子——是何等地仰慕向往。他的《中牟》诗有“驱马临风想圣丘”之句，这当然是暗用《论语》上“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食”那段话。可是王安石的用世精神正是来自孔子，安石对孟子更是心向往之。他在答欧阳修的诗中就说“他日若能窥孟子”的话。他又有《孟子》一诗，说：“沉魄浮魂不可招，遗编一读想风标。何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥。”这首诗最足以说明孟子是安石的理想主义的精神泉源。至于安石欣赏商鞅的地方，不过取其“能令政必行”一点而已。古人说“诗言志”，一个人的真感情在诗歌中最不容易隐藏，我们判断王安石是儒是法，必须根据第一手资料，不可用当时或后世的政敌和论敌的攻讦文字为证据。）

北宋王安石变法的失败是近世儒家外王一面的体用之学的一大挫折。南宋以下，儒学的重点转到了内圣一面，一般地说，“经世致用”的观念慢慢地淡薄了，讲学论道代替了从政问俗。少数儒者虽留心于社会事业，如朱子倡导社仓、乡约之类，但已远不能和王安石变法的规模相比了。所以“经世致用”这一方面可以说完全要靠外缘来决定。不过从主观方面看，儒家的外王理想最后必须要落到“用”上才有意义，因此，几乎所有的儒者都有用世的愿望。这种愿望在缺乏外在条件的情况下当然只有隐藏不露，这是孔子所说的“用之则行，舍之则藏”。但是一旦外在情况有变化，特别是在政治社会有深刻的危机的时代，“经世致用”的观念，就会活跃起来，正像是：“暗者不忘

言，痿者不忘起”一样。明末的东林运动，晚清的经世学派都是明显的例子。马克思曾说：从来的哲学都是要解释世界，而哲学的真正任务是要改造世界。这句话对于西方哲学史而言也许有相当的真实性，但对于中国思想史来说则是适得其反。至少从儒学史的发展看，改造世界或安排世界的秩序才是中国思想的主流，至于怎样去解释世界反而不是儒学的精彩所在。

清初处在天翻地覆之余，儒家经世致用的观念又显得非常活跃，前面提到的顾、黄、王三大儒都抱有用世之心。但是清初把经世致用的思想发挥到极端，并且自成一个系统的却要数颜元和李塨，一般称作颜李学派。如果我们讲清代思想史是以儒家智识主义为其最中心的内容，那么我们把颜李学派安排在怎样一个位置上呢？我们又怎样去解释颜李学派的兴起及其终归于消沉呢？这些紧要的问题当然都不宜轻率作答。现在我姑且提出一点初步的意见，以供大家参考。

颜李的基本立足点是在“用”，讲“实用”一旦讲到极端便不免要流于轻视知识，尤其是理论知识。在理学的传统中，这就牵涉所谓“知”和“行”的问题。特别强调“用”的人一般是重“行”过于重“知”，而且往往认为理论知识、书本知识是无用的。王阳明便已明显地有这种倾向；阳明虽不是反智识主义者，但是从他的理论中却可转出反知的方向。另一方面，儒家智识主义者则坚持知先于行，先要明体然后才能达用。朱子便是一个典型的例证。颜习斋是一个最极端的致用论者，而同时他又是一个最彻底的儒家反智识主义者，他反对朱子的读书之教，态度最为激越而坚决，上自汉唐笺注训诂，下至宋明性理讨论，他都以“无用”两个字来加以否定。读书不但无用，而且还有害，所以他把读书比作吞砒霜，并忏悔式地说，他自己年轻的时候也是吞砒霜的人。把知识看作对人有害的东西，以前儒家的反知论者也表示过这个意思。陆象山在给朋友的信中就说过知识有时反而害

事的话；黄东发在《黄氏日抄》中也指出象山一派曾把知识比作毒药；明代的陈白沙则嫌书籍太多，希望再来一次秦火，把世界上不相干的著作烧掉。但是无论是象山或白沙都没有达到颜习斋那样激烈的程度。习斋可以说是把儒家反智识主义的一派思想发展到了最高峰。习斋特别欣赏象山"六经皆我注脚"那句名言，绝不是偶然的。

从"实用"、"实行"的观点走上反智识主义的路向并不限于儒家。西方基督教中也有这个传统。Richard Hofstadter 研究美国生活中的反智识主义便特立专章讨论它在宗教上的根源。政治、社会方面的反智识主义又常常和哲学上对理性（reason）或智性（intellect）的怀疑合流。美国实用主义大师威廉·詹姆士（William James）就是从"用"的观点出发而倾向反智识主义，和颜习斋很相近。如果更推广一点看，Gilbert Ryle 分别"knowing how"和"knowing that"也和儒家讲知行先后的问题有密切相应的地方。"knowing how"相当于"行"，"knowing that"相当于"智"。而照 Ryle 的分析，在我们学习事物的过程中，总是实践先于理论，而不是先学会了理论然后才依之而行（Efficient practice precedes the theory of it）。换句话说，我们是先从实际工作中摸索出门径，然后才逐渐有系统地掌握到理论和方法。Ryle 这一"寓知于行"的说法，我们很容易从日常经验中得到印证。王阳明的"知行合一"说固是建立在这种经验的基础之上，颜习斋的致用论也正是以此为根据。所以习斋曾特举弹琴和医病为例证。学琴一定要手到才能心到，不是熟读琴谱就算会弹琴的；学医也得从诊脉、制药等下手，绝不是熟读医书便可以成良医的。习斋坚决地认定读书无用，空谈性理无用，著书也无用，从他的思想路数说，都是很顺理成章的。

我们现在可以稍稍谈一谈颜李学派为什么终归于消歇的问题了。这个问题有内外两个方面。从外在方面说，颜李的经世致用必

须和政治外缘结合才真正能发挥作用;而事实上,我们知道,这个外缘条件对颜李来说是根本不存在的。李恕谷虽一生南北奔走,但是也始终没有找到有力的支持来帮助他实现社会改革的理想。我们今天稍稍知道一点颜李学术的精神还是靠他们留下来的一些纸墨文字,这真是对他们的反智识主义的一个绝大的讽刺!

在我看来,内在的因素更为重要。内在的因素是指颜李学派并不能跳出儒家的圈子,最后还是摆脱不掉儒家经典文献的纠缠,并且终于走向自己立场的反面,和智识主义汇了流。颜习斋论学,也和许多其他清代儒家一样,非常强调孔、孟和程、朱之间的不同;其中最大的不同,在他看来,乃在于孔、孟的学问是讲实用实行的,是动态的,而程、朱则只讲求静坐和读书,是静态的,因此完全是无用的。真正的圣学在尧、舜之世只有所谓六府(金、木、水、火、土、谷)、三事(正德、利用、厚生),在周公、孔子的时代只有所谓"三物"。"三物"是指六德(知、仁、圣、义、忠、和)、六行(孝、友、睦、姻、任、恤)和六艺(礼、乐、射、御、书、数)。由此可见,习斋是要恢复古代的原始儒学,以代替宋以后的新儒学。所以他一方面讲实用、实行,是进步的、动态的,但另一方面却给人以抱残守缺、复古保守的印象。这一点在习斋早年的思想中便已有根源。我们知道,习斋在三十多岁以前是自号"思古斋"的,以后才改成"习斋"。讲实用、实行一定要因时变化,容不得泥古不化,因此习斋的经世致用和复古主义之间是有着不可调和的内在矛盾的。而他之所以要复古,则是由于他托庇在儒家的旗帜之下的缘故。

习斋自己足不出乡,根本不甚理会外面学术界的发展,所以他的内在矛盾一时尚不致暴露出来。到了他的大弟子李恕谷这一代,情形就不同了。恕谷四方交游,希望找到同志来实现习斋的经世致用的理想。在恕谷的朋友之中有许多讲经学考证的人,如毛西河、阎百

诗、万季野、方望溪等。这些经典考证恰恰和颜李学说的根据有密切的关系。例如“六府”、“三事”是出于《古文尚书》(《大禹谟》)的,“乡三物”是出于《周礼》的。而阎百诗则说《古文尚书》是伪书,方望溪又认为《周礼》是伪书。在这种疑古潮流之下,李恕谷自然不能不受到波动,所以他的文集中颇有一些讨论《古文尚书》和《周礼》真伪问题的文章和信札。恕谷又花了很大的功夫写成《大学辨业》一书,更显然是受了当时新兴的考证学风的影响。他所根据的版本便是从毛西河那里得来的所谓《大学古本》。恕谷当然不是考证家,也无意要在文墨世界中与人争胜。可是他所持的儒家经世致用的立场终使他不能不维护某一部分经典,或对某些原始的儒家文献加以新的解释。这样我们就看到,尽管颜李学派从激烈的反智识主义出发,但它仍不免一步一步地向智识主义转化,最后还是淹没在清代考证学的洪流里。

(五)清代儒学的新动向——“道问学”的兴起

我在前面提到,王阳明以后,明代的儒学已逐渐转向“道问学”的途径。在这一转变中,以前被轻视的“闻见之知”现在开始受到了重视。到了清代,这一趋势变得更为明显了。

清初三大儒顾亭林、黄梨洲、王船山都强调“道问学”的重要性。亭林的口号是“博学于文,行己有耻”。这可以看作是把知识和道德清楚地分别开来。他非常反对明人的空谈心性,认为他们是舍“多学而识”来求什么“一贯之方”。这一路的思想后来到了戴东原的手上又得到更进一步的发挥。

黄梨洲则继续刘宗周对“闻见之知”的重视,提倡用渊博的知识来支撑道德性的“理”。因此他说:“读书不多,无以证斯理之变化。”

梨洲在思想方面本属于王学的系统，现在他竟主张从“读书”来证定儒家的“理”（也就是通过“道问学”而进至“尊德性”），这里最能看出思想史的动态。而且梨洲要人读书不限于经学，因为食古不化是无用的。要想有用必须同时读历史；越是时代接近的历史，用处也就越大。可见梨洲和颜李学派一样，也非常注重“用”的观念。所不同者，颜、李一方面排斥书本知识，以为无用，另一方面又不免信古，把他们关于政治社会的种种新观点挂搭在少数古经籍上，如《古文尚书》和《周礼》之类。梨洲则并不是极端主“用”论者，他没有颜李的内在矛盾。至于在心性修养一方面梨洲也对王学有重要的修正。王学末流好讲“现成良知”，不需要“工夫”便可直透“本体”。梨洲却直截了当地说：“心无本体，功力所至，即其本体。”这虽是“尊德性”范围中的事，但是在取径上也恰和他主张由“道问学”进至“尊德性”的先后层次相应。后来乾嘉时代的章学诚便以梨洲这些观点为起点，完成了王学的智识化。

王船山在三大儒中理学的兴趣最高，因此他曾正面地从哲学上讨论到“闻见之知”的问题。船山仍在宋明理学的传统之中，依然承认人的认知能力得之于天。但是他同时又强调多见多闻的重要性，离开了见闻，人将没有知识可言。所以他提倡程、朱一派的“格物穷理”之学，而劝人不要学陆、王一派的孤僻，只讲“存神”两字；人的心之所以有灵明，是要靠见闻知识来培养和启发的。更值得注意的是船山很佩服方以智、方中通父子的科学思想，认为“格物”应该是“即物以穷理”，而不应该是“立一理以穷物”。前一种方法是客观的，后一种方法则是主观的。

我在前面又提到，儒家由“尊德性”转入“道问学”的阶段，最重要的内在线索便是罗整庵所说的义理必须取证于经典。这个趋势在王阳明的时代已经看得见了，入清代以后更是显露无遗。每一个自觉

得到了儒学真传的人,总不免要向古经典上去求根据。陆象山最富于独立的精神,然而他也仍然要说他的思想是受到了《孟子》的启示以后才自得于心的。王阳明在龙场顿悟之后便写了《五经臆说》,他显然是要把自己所悟得的道理和五经上的道理相印证。到了清初,顾亭林正式提出了"经学即理学"的说法,这条思想史上的线索就越发彰显了。当然,顾亭林并没有亲自写下"经学即理学"这五个字,这五个字是后来全谢山根据亭林给友人论学的一封信总结出来的,但大体上是符合亭林的本意。亭林因为不满意晚明心学流入纯任主观一路,所以才提倡经学研究。在他看来,儒家所讲的"道"或"理"当然要从六经、孔、孟的典籍中去寻求,离开了经典根据而空谈"性命"、"天道"则只有离题愈远。因此古代仅有"经学",没有所谓"理学"。亭林又曾提出"明道"和"救世"两大目标。"救世"是属于"用"的一方面,我们在上面已经提过了;"明道"则非研究经学不可,这就是亭林心目中的"理学"。所以他又坚决地宣称,凡是"不关于六经之旨、当世之务"的文字,他都一概不为。其实,亭林这番意思不但远在明代已呼之欲出,即在当时也颇有同调。黄梨洲一方面提倡"学者必先穷经",另一方面又说"读书不多无以证斯理之变化",这也显然是要把经学和理学打成一片。方以智晚年在江西青原山讲学,出入三教,在儒学方面他明确地提出"藏理学于经学"的主张,更和亭林的说法如出一口。清初这几位大师,背景和学术渊源各不相同,居然不期而然地得到共同的结论,这就可以看出当时思想史上的一种新的动向了。不过由于亭林的口气最为坚决,又处身于儒学传统的枢纽的地位,因此影响也最大。后来的人都尊奉亭林为清学的开山宗师,当然是有理由的。

但是亭林之所以特别为群流所共仰还不仅是因为他有理论、有口号,更重要的是他有示范性的著作,足为后人所取法。《日知录》中

关于经学的几卷以及《音学五书》都是这样的著作。我们知道，学术史上每当发生革命性的变化时，总会出现新的“典范”（paradigm，这是采用库恩在 *The Structure of Scientific Revolutions* 一书中的说法）。在任何一门学术中建立新“典范”的人都具有两个特征：一是在具体研究方面他的空前的成就对以后的学者起示范的作用；一是他在该学术的领域之内留下无数的工作让后人接着做下去，这样便逐渐形成了一个新的研究传统。顾亭林和后来清代考证学的关系便恰是如此。当然，亭林的考证并不是前无所承，但经学考证发展到他那样的规模和结构才发生革命性的转变，那也是无可否认的。

（六）经学考证及其思想背景

“经学即理学”要成为一个有真实内容的学术思想的运动，当然不能停留在口号的阶段，而必须以具体的研究成绩来说服人。从清初到乾嘉的经学考证走的便是这一条路。但是“经学即理学”却建立在一个过分乐观的假定之上：即以为六经、孔、孟中的道或理只有一种正确的解释，经过客观的考证之后便会层次分明地呈现出来。事实上，问题绝不如此简单。清代经学考证直承宋明理学的内部争辩而起，经学家本身不免各有他自己独特的理学立场。理学不同终于使经学也不能一致，这在早期尤为明显。一个人究竟选择哪一部经典来作为考证的对象往往有意无意之间是受他的理学背景支配的。这样的史证可以说不胜枚举，姑择几个最著名的例子说一说。刘宗周的弟子陈确在清初写了一篇轰动一时的大文章，叫作《大学辨》。“辨”即辨伪的意思。他列举了许多项理由，证明《大学》这篇经典不是圣贤的经传，而是秦以后的作品。这些理由中当然有很多是哲学性的（他称之为“理”），但是也有好几项是历史考证方面的（他称之为

“迹”)。后来他又写了许多书信和同志辈继续讨论这篇“伪书”的问题。从这些信里,我们清楚地看到,他之所以对《大学》的真伪发生兴趣主要是要解决义理系统上的困难。陆、王一派从来不满意朱子的《格物补传》,从王阳明到刘宗周尤其为了《大学》的问题伤透了脑筋。王阳明的《大学古本》已是一种校刊的工作,而刘宗周一直到晚年仍然对《大学》一篇不能释然无疑。现在陈确则用快刀斩乱麻的手段,干脆断定“《大学》非圣经”,乃后世的伪作,把这个复杂问题简单地解决了。他的是非得失是另一问题,但他这篇著作却清楚地把理学两派的争斗从义理的战场移到考证的战场。

再举清初考证《易经》为例来说明我们的论点。最早从事这个工作的大概要算是黄梨洲和黄宗炎弟兄,稍后又有毛西河(奇龄),都是浙东的王学一派。他们主要的目标是要考出宋以后易学中所谓先天、太极诸图是从道教方面传来的,跟儒家没有关系。表面上,这好像是出于历史的兴趣,而暗地里则是在攻击朱子。因为朱子的《周易本义》的开头便列了九个“图”。我们可以断言,黄氏弟兄以及毛西河之所以从易图下手考证,是有他们的义理的动机的。我们应该记得,关于《太极图》的问题,朱子生前便已和陆梭山、象山兄弟展开了激辩。二陆当时就认为周敦颐的《太极图》出于道家,可能根本不是濂溪所作,朱子则特别看重周子的《太极图》,所以易图问题本是朱陆异同中的一笔旧账。当然,易图的考证要到稍后的胡渭手上才定谳,而胡氏则不一定有黄、毛诸人那样的哲学背景。但攻难既起之后,易图问题已成经学上一大公案,这种情形自然又当别论了。另一方面,从清初以至中叶,凡是为《周易本义》辩护的人则都是在哲学立场上接近或同情朱子的。他们的辩护方式也出之于考证校雠一途,顾亭林在《日知录》中便立专条,指出朱子的《周易本义》在明代修《五经大全》时被割裂淆乱了,以致后人已看不到朱子订正的原本。在胡渭的

《易图明辨》问世之后，王白田（懋竑）曾写了一篇《易本义九图论》为朱子洗刷。他的结论是“九图断断非朱子之作……盖自朱子既没，诸儒多以其意，改易本义，流传既久，有所纂入，亦不复辨”。戴东原早年在《经考》里面也有好几条笔记是专为朱子的易学开脱的。例如他在“先后天图”条中说朱子《易学启蒙》中载邵雍所传的先天、后天之图不过是用来释易理的。朱子自己并没有说先天图是伏羲造的，后天图是文王造的。关于《周易本义》，东原比亭林更进一步考出朱子原本的被搅乱早起于宋宝祐（1253—1258）中董楷所编的《周易传义》。以上这三个人之中，王白田是一生治朱子之学的，固不必说，戴东原在《经考》时代也仍然信奉程、朱的“理精义明之学”。至于亭林，尽管后人把他当作汉学的开山大师，又有人说他是清初反理学的先锋，事实上他在学术思想方面是属于朱子的系统。这一点章实斋早已指了出来。亭林生前十分尊敬朱子，他的文集中有《华阴县朱子祠堂上梁文》，又有《与李中孚书》提到他自己曾捐四十金为朱子建祠。严格地说，亭林只是反陆、王一系的心学，而不是毫无区别地反对整个宋明理学的传统。所以清初《易经》考证的经过最可以说明：理学立场不同则经学也不能不随之而异。

最后让我们举阎百诗（若璩）和毛西河关于《古文尚书》的争论，来看看清代经学考证的思想背景。阎百诗的《古文尚书疏证》是两百多年来大家公认的一部最成功的考证杰作。当然，百诗是一个典型的考证学者，他喜欢从事考据工作，而且《古文尚书》也的确是南宋以来经学史上的一个大问题。他花了一生的工夫来考证这部伪书，当然基本上是受了纯学术兴趣的吸引。但是在纯考证兴趣之外，百诗也还另有一层哲学的动机。伪古文《大禹谟》有所谓十六字心传，便是“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。这十六个字又叫作“虞廷传心”或“二帝传心”，是陆、王一派最喜欢讲的。明末的王学家

尤其常常援引它。“人心”、“道心”的分别虽然朱子有时也引用，但朱子是不谈“传心”的，因为这个说法和禅宗的“单传心印”太相似了。而且，朱子又是最早怀疑《古文尚书》乃后世伪书的一个人。所以我们可以说，这十六字心传是陆、王心学的一个重要据点，但对程、朱的理学而言，却最多只有边缘的价值。到了清初，朱学中人往往特别提出这一点来加以猛烈的攻击。例如《日知录》“心学”一条便根据黄东发的议论痛斥“传心”之说。阎百诗虽然不是理学中人，但是他的基本哲学立场则确为尊程、朱而黜陆、王。因此《疏证》中时有攻击陆、王的议论，并于“十六字心传”为伪作一点郑重致意。黄梨洲为“疏证”写序也一改往日对此十六字深信不疑的态度，虚心接受百诗的发现。可见这十六字在全书中占有特殊的分量，而百诗也的确有意识地借辨伪的方式来推翻陆、王心学的经典根据。当时反对朱子最激烈的毛西河在思想上相当敏感，他读了百诗的《疏证》之后，便立刻感到这是在向陆、王的心学进攻。因此他写了一封信给百诗，说你考证《古文尚书》真伪，为什么忽然要骂到金谿（陆）、姚江（王）的头上，这岂不是节外生枝吗？其实百诗辨伪本有一层哲学的含义，并非节外生枝。毛西河也不是不了解这一点，所以他后来写《古文尚书冤词》时也特别强调十六字心传不是后世伪造的。阎、毛两人在《古文尚书》问题上的针锋相对更可以让我们看清楚清初考证学和宋明理学之间的内在关联。当时的考证是直接为义理思想服务的，也可以说是理学争论的战火蔓延到文献研究方面来了。我们要个别地检查每一个考证学者的思想背景、宗派传承，看他的考证究竟有什么超乎考证以上的目的。这样一检查，我们就会发现，顾亭林、阎百诗的考证是反陆、王的，陈乾初、毛西河的考证是反程、朱的，他们在很大的程度上依然继承了理学传统中程、朱和陆、王的对垒。我们决不能笼统地说清代经学考证单纯地起于对宋明理学的反动。以前有人持这样

的看法，是因为他们一方面没有辨别出清初考证学者的思想动机，一方面又没有察觉到16世纪以后儒学从“尊德性”阶段转入“道问学”阶段的新动向。

（七）戴东原和章实斋

当然我并不是说清代每一个考证学家都具有思想的动机。到了清代中期，考证已形成风气，“道问学”也取代了“尊德性”在儒学中的主导地位，这时候的确有许多考证学者只是为考证而考证，他们身在考证运动之中，却对这个运动的方向缺乏明确的认识。但这只是就一般的情形而言。至于思想性比较强的学者则对清代学术在整个儒学传统中的位置和意义有深刻的自觉。戴东原和章实斋便是最突出的例子。章实斋在清代学者中最以辨别古今学术源流见长，因此他对清代儒学的历史渊源有非常深刻的观察。我个人重新整理清代思想史，主要也还是靠实斋现身说法时所提供的线索。《文史通义》中有两篇重要的文章，一篇是《朱陆》，一篇是《浙东学术》。《朱陆》篇大概写于东原死后（1777年）不久，可以说是实斋对于东原学术所作的一种“定论”；《浙东学术》则写于实斋逝世的前一年（1800年），是他自己的“晚年定论”。

照实斋的讲法，朱、陆两系到了清代已变成了所谓“浙西之学”和“浙东之学”。浙西之学始于顾亭林，经过阎百诗等一直传到实斋同时的戴东原。浙东则始于黄宗羲，经过万氏弟兄（充宗、季野）、全谢山等传到实斋本人。浙西之学的特色，实斋称之为“博雅”，这是继承了朱子“道问学”的传统。但“博雅”并不是泛滥无归，而是像实斋所说的，“求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事系而密，其功实而难”。浙东之学的特点则是“专家”。所谓“专家”也就是与“博”相对

的"约",是先求大体的了解再继续深入研究。实斋是很自重同时也是很自负的。尽管他在当时学术界的地位远不能和戴东原相比,但他却把自己看作是乾隆时代的陆象山,东原当然是并世的朱子了。东原是经学大师,实斋则提出史学来和他相抗。所以他不但发明了一套"六经皆史"的理论,而且说"浙东之学言性命者必究于史,此其所以卓也"。总而言之,清代朱、陆变成了浙西和浙东的分流,博雅和专家的对峙,经学和史学的殊途。这一划分在我们现在看来未免太过于整齐单纯,其中包含了不少实斋自己的主观向往的成分,因此和清代学术思想发展的实际情形必然有相当的距离。不过就实斋和东原两个人的学术异同来说,大体上确是如此。

最值得我们注意的是实斋不肯说浙东和浙西的不同在于一个偏重"尊德性",一个偏重"道问学",虽然他明明知道这是朱陆异同的传统分野。从这种地方我们便不难察觉到清代儒学的基调已变,"道问学"已成为一个主要的价值,在通常情形下人们不大会怀疑它。实斋虽宗主陆、王,但对"道问学"则仍然采取积极的肯定态度。甚至后来攻击汉学考证最烈的方东树在不知不觉中也接受了考证学家的"道问学"观点,否则他就不必极力为程、朱辩护,说他们并非"舍学问,空谈义理"了。

实斋说他自己属于陆、王一系,这话确有根据。他是继承了陆、王的"先立其大"的精神。但是陆、王的"先立其大"是指"尊德性"而言的,或者套用现代流行的名词来说,是"道德挂帅"。实斋所谓"由大略而切求"却已改从"道问学"的观点出发了,他讲的是求知的程序。所以我认为实斋是把陆、王彻底地知识化了,也就是从内部把"尊德性"的陆、王转化为"道问学"的陆、王。这种转化还可以从其他种种迹象上看得出来。例如他用学术性情来重新界说王阳明的"良知";学者的"良知"不是别的,正是他求知的直觉倾向。他把"致良

知”的“致”字说成“学者求知之功力”，也同样是转德成智的一种表现。

戴东原也十分了解清学的历史地位。他早年已认定不知“道问学”便根本谈不上什么“尊德性”。晚年他的哲学论著——《孟子字义疏证》——完成以后，他更明确地提出“德性资于学问”的命题。所以有人说他持“知识即道德”的见解。我们通观东原一生思想的发展，便知道他早年走的是程、朱“道问学”的路，中年以后开始和程、朱立异，晚年自己的思想系统渐次成熟才正式攻击朱子。他在三十岁以前对程、朱只有维护，并无敌意；相反地，他对陆象山、陈白沙、王阳明则公开地加以指责。我们可以说早年的戴东原和顾亭林十分相似，他并不是笼统地反对宋明理学，而是站在“道问学”的立场上排斥陆、王的心学。清初经学考证背后的思想动机在东原的早期著述中还留下了明显的痕迹，像《经考》和《与是仲明论学书》都可以为证。

东原晚期对程、朱系统的批评牵涉很广，有的关于纯哲学方面，如理、气、才、性等问题，也有的虽是哲学问题，然而却富于政治、社会的含义，如理和欲的关系问题。但是在我看来，东原和程、朱的最大分歧还是在对待知识的态度上面。程、朱一方面讲“进学在致知”，另一方面则更重视“涵养须用敬”。东原对“敬”的方面似乎缺乏同情的了解，因为他认为“主敬”是从释氏教人认“本来面目”变易的方法而来，而且“主敬”并不能使人得到事物之“理”。总而言之，他觉得程、朱在“敬”的方面讲得太多，在“学”的方面说得太少。但东原毕竟还是一个儒者，他不但没有完全抛弃儒家所说的“德性”，而且基本上仍然承认人的“德性”是内在的、先天的，不是后天从外面获得的，否则他就会舍孟子而取荀子了。不过德性虽内在于人，但却必须靠后天的知识来培养，使它得以逐渐发展扩充。他毫不迟疑地宣称人的“德性始乎蒙昧，终乎圣智”，中间则全是用学问来扩充德性的过程。所

以整个地看,知识的分量在东原的哲学系统中远比在程、朱传统中为重。我们可以说,东原是从内部把程、朱的传统进行了改造,加强了它的知识基础并削减了它的道德成分。他晚年虽然批评程、朱,但是在程、朱和陆、王之间我们很清楚地可以看出他的偏向是在程、朱一边。对于程、朱,他只觉得他们"道问学"的程度尚不足;对于陆、王,他则认为和老、释一样根本就废弃了"道问学"。由此可知,东原晚年虽同时攻击程、朱和陆、王,但攻击之中大有轻重之分。他既不是笼统地排斥宋儒,也不是因为宋儒讲"义理"之学才加以排斥。一言以蔽之,东原的哲学彻头彻尾是主智的,这是儒家智识主义发展到高峰以后才逼得出来的理论。以往的儒者纵使在个别的论点上偶有和东原近似之处,但是从来没有人想要建立一套以智为中心的哲学系统。

(八) 结语

根据章实斋的指示,再加上我们对实斋和东原的理论文字的疏解,我们就确切地知道六百年的宋明理学传统在清代并没有忽然失踪,而是逐渐地融化在经史考证之中了。由于"尊德性"的程、朱和陆、王都已改换成了"道问学"的外貌,以致后来研究学术思想史的人已经分辨不出他们的本来面目了。清代当然还有许多号称讲理学的人,但是在章实斋的眼中,他们不过是"伪程、朱"、"伪陆、王"而已。其中少数杰出之士,认真地提倡朱学或陆学,如王白田、李穆堂诸人也都采用了"道问学"的方式。王白田用一生的精力考证朱子的生平和著作,李穆堂也遍读朱、陆之书,而且肯为陆象山一两句近禅的话翻遍释藏,寻找出处。这些都显然是以考证讲义理,以"道问学"说"尊德性"。王、李诸人的著作虽仍不免有门户之见,但是较之以前王阳明的《朱子晚年定论》和陈建的《学蔀通辨》要客观多了,也谨严多

了。在考证运动兴起之后,没有严肃的学者敢撇开证据而空言义理了。

段玉裁晚年颇有推崇理学的表示,又自责生平喜言训诂考证,舍本逐末。这个例子好像表示"尊德性"的空气仍然笼罩着乾、嘉的学术界,以致像段玉裁这样的考证大师都要忏悔自己太过于追求"道问学"了。其实这个问题并不能如此简单地处理。本来儒学的重心确在它的道德性、宗教性的方面,而儒学的这一部分则正托身在它的"尊德性"的传统里面。清儒的考证之学虽然发扬了儒家的致知精神,但是同时也不免使"道问学"和"尊德性"分得越来越远。和"尊德性"疏离之后的"道问学"当然不可能直接关系到"世道人心",也不足以保证个人的"成德"。乾、嘉之世,儒家统一性的"道"的观念尚未解体,一意追求知识(尽管是关于儒家经典的知识)的学者在离开书斋的时候难免会怀疑自己的专门绝业究竟于世何补、于己何益。段玉裁类似悔恨的言论应该从这种心理的角度去了解。(至于专讲"尊德性"是否必然有补于"世道人心",甚至是否可以保证个人"成德",则纯是一事实问题。这里可置之不论。)16 世纪时欧洲有些基督教的人文学者(Christian Humanists)在从事训诂考证(philology)之余也往往流露出歉疚之情,觉得他们的训诂工作无补于弘扬基督教之道。但是如果细察他们生平研治训诂的经过,那真可以说得上是全副生命都贯注在里面。他们事实上是把虔敬上帝的宗教热诚转移到学术研究上面去了。换句话说,学术研究已成为他们的宗教使命了。段玉裁和许多其他乾、嘉学者也是如此;他们"尊德性"的精神、"主敬"的精神都具体地表现在"道问学"的上面。段玉裁一方面说他平生不治理学,追悔已晚,一方面却因为不知道"之"、"脂"、"支"三部的古音分别何在,而写信给江有诰说:"足下能知其所以分为三乎?仆老耄,倘得闻而死,岂非大幸!"孔子曾说过"朝闻道,夕死可矣"的话,现在

段玉裁竟把儒家这种最庄严的道德情操移用到“闻”古音之“道”上面，这岂不可以说明清儒是用“尊德性”的精神来从事于“道问学”吗？我说清代思想史的中心意义在于儒家智识主义的兴起和发展，我所指的正是这种“道问学”的精神。“智识主义”不过是“道问学”的现代说法而已。其实把清代看作儒家“道问学”的历史阶段并不是我个人的什么特殊发现，清代学者自己就是这样说的。段玉裁的外孙龚自珍告诉我们：儒家之道不出“尊德性”和“道问学”两大类的学术，清代学术虽广博，但“其运实为道问学”。他说这话是表示对清代儒学的偏向发展有所不满，可是他所下的历史断案却是动摇不了的。但是历史是一种经验知识，我们并不能以一两句富于真知灼见的断语为满足。清代之运何以为“道问学”，其中仍有无数的曲折在。怎样把这许多曲折原原本本地整理出来，使大家都能看清这一段学术思想发展的内在理路，这才是现代史学工作者的任务。

我在开始时就说过，我对清代思想史提出一种新解释是因为我觉得以前从外缘方面来处理清代学术的几种理论不能完全使我信服。无论是“满清压迫”说或“市民阶级兴起”说最多都只能解释清初学术转变的一部分原因，而且也都太着重外在的事态对思想史的影响了。“反理学”之说虽然好像是从思想史发展的本身来着眼的，但事实上也是外缘论的一种伸延。因为追溯到最后，“反理学”的契机仍然是满洲人的征服中国激起了学者对空谈心性的深恶痛绝。但是我虽然批评了以上多种解释，却并不否定它们在一定限度内各有其有效性。我自己提出的“内在理路”的新解释更不能代替以上各种外缘论，而不过是它们的一种补充、一种修正罢了。学术思想的发展绝不可能不受种种外在环境的刺激，然而只讲外缘，忽略了“内在理路”，则学术思想史终无法讲得到家，无法讲得细致入微。所以我的新解释绝没有全面性，因而也并不必然和上面提到的任何一种旧说处在势不两立的地位。事实上，我的

新解正是乘旧说的间隙而起。“内在理路”既是思想史的一个客观的组成部分，以前的外缘论者也都多少接触到了它，不过没有达到自觉的境地，更没有在这一方面作过比较有系统的、全面的探讨而已。倘使没有章太炎先生以来的许多思想史先辈留下的种种线索，我不相信我今天能够提出这样一种初步的看法。所以我的新解释的产生，其本身便是思想史“内在理路”的一个最好见证。至于我的说法究竟站不站得住，那当然完全是另外一个问题。最后我必须郑重声明一句，根据“内在理路”来整理清代思想史，我自己的工作也不过刚刚有个初步的头绪。这中间牵涉无数具体而专门的问题，需要耐心地去解决，而且也绝不是我个人的才力和精神所能够承担得起来的。我恳切地盼望有更多的同道来开辟清代思想史研究的新方向！

《现代儒学论》作者序

本书收集了论现代儒学的文字共六篇，所以全书定名为《现代儒学论》。

我出生在五四新文化运动之后十多年，没有赶得上当时反传统、反儒家的潮流。1937 年至 1946 年，我在安徽潜山县乡居凡九年，那是一个风气闭塞的传统农村，儒家文化虽已处于十分衰落的状态，但仍然支配着日常的社会生活；一切人伦关系，从婚丧礼俗到岁时节庆，大体上都遵循着儒家的规范而辅之以佛、道二教的信仰和习行。所以对于我个人而言，传统儒家文化并不仅仅是一个客观研究的对象，用人类学的套语说，我曾是这一文化的内在参与者。1946 年以后，我才开始接触到五四时代反传统、反儒家的论述，包括陈独秀、吴虞、鲁迅等人的作品和更早而破坏力也极大的谭嗣同的《仁学》。今天事过境迁，我们不难看出：这些反传统、反儒家的知识分子最初也都是内在参与者；他们从参与走向反抗，终于造成反传统、反儒学的大动荡。他们的反抗确有其生活经验的内在根据，并非来自纯智性的反思，因此也不是客观研究所能化解的。从清末到五四，中国知识分子特别为"个人自主"的观念所吸引，这虽然是从西方传来的思想，但也由于明清社会思想中已逐渐发现了个人之"私"（与"公"相对）的

重要性。“吃人的礼教”的口号之所以能激动许多知识分子的心灵，这也是一个重要的线索。所以若专从中国思想史的内部发展着眼，晚清至五四的反儒家运动也未尝不和魏晋时期“名教与自然”的争议有一脉相通之处，章炳麟表扬王充、刘师培提倡鲍敬言，以及鲁迅欣赏嵇康，并不是偶然兴到的巧合，其中贯穿着一个本土的思想转向，即个体自由要求冲决群体秩序的网罗。嵇康《难自然好学论》说：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然，然则自然之得，不由抑引之六经，全性之本，不须犯情之礼律。

晚清至五四的知识分子中便有不少人是抱着与嵇康相同的想法的，不过他们反儒学已不再归宿于老庄的自然，而是被更具解放力的西方个人意识吸引过去了。

但是内在参与者的生活经验各有不同，并不是所有的参与者都必然会成为反抗者。萧公权（1897—1981）晚年回忆他在 1920 年赴美留学前夕的思想状态，说：

> 那时照旧法计算，我已经 24 岁了，因为我生长在一个旧式家庭里面，又养成了高度书呆子的习性，虽然面对着一个新时代（一个政治、社会、文化都在动荡的时代），我好像是视若无睹，漠不关心。岂但不关心，在思想上甚至趋于“反动”。我批评提倡白话文学者的言论，认为过于偏激。我不赞成“打倒孔家店”，认为反对孔子的人不曾把孔子的思想与专制帝王所利用的“孔教”分别去看而一概抹杀，这是很不公平的。现在回想起来，我真是不识时务，但我不能承认我的看法毫无理由。[1]

这不过是五四时期许多例子之一，说明当时中国知识分子可以在政治、学术各方面心安理得地接受现代西方的新观念和新价值，但在立身处世方面却仍守儒家的旧义不变。

五四以来，中国思想界的基本取向是求变求新，而“变”与“新”的标准则是由现代西方提供的，因此“现代化”和“西化”有时几乎已成为同义语。但在整个20世纪，西方文化内部发生了一次严重的分裂。在文艺复兴、启蒙运动所造成的主流文化之外，西方出现了一股巨大的反主流的思潮，苏联和纳粹德国的创建便是这股反主流思潮的体现。西方的分裂立即波及全世界，在以前追求“西化”的非西方地区，都有反西方的西化势力随之兴起。以前各民族的西化运动大体上是缓和的、渐进的，知识分子对于本土的传统虽采取批判的态度，却仍在理性讨论的范围之内，但反西方的西化（anti-western westernization）则与革命暴力结了不解之缘，因此反西方的西化者对内必使用暴力摧毁本土的传统，以求“将革命进行到底”。20世纪的中国便恰好完整经历了这两个阶段的“西化”[2]。以1949年为分水岭，前半个世纪中国知识分子向慕西方主流文化，所以“民主”与“科学”成为五四新思潮的两大纲领；后半个世纪则是反西方的西化在中国取得了绝对的统治地位。在这两个阶段中，中国的文化传统，特别是儒家，所受到的待遇截然不同。

以上一段简短的历史回顾，对于今天关怀儒学重建的人是相当紧要的。在20世纪上半叶，无论是反对或同情儒家的知识分子都曾是儒家文化的参与者，因为他们的生活经验中都渗透了不同程度的儒家价值。因此他们之间的争论绝不仅仅是纯理论层面的问题。我们今天读《吴虞日记》（1984年出版），看到他和他的父亲之间的激烈冲突，在《日记》中竟称之为“老魔”，便不会奇怪他为什么要写《非

儒》、《吃人与礼教》那些文字了。相反，萧公权的父母早逝，却受大家族制度之惠，由伯父母等抚育成人，他当然不能赞同“打倒孔家店”的偏激论调。

但是1949年以后，由于革命力量的作用，儒家的中心价值在中国人的日常生活中已不再能公开露面。所以今天中年以下的中国知识分子，无论对儒学抱着肯定或否定的态度，都已没有做参与者的机会了；他们在生活经验中或者接触不到多少儒家的价值，或者接触到的是一些完全歪曲了的东西。即使是50年代后在大陆以外成长起来的知识分子，由于时移世易，也终不免书本上的儒学远超过生活经验中的儒家价值。这是一种无可奈何的客观形势，但对于今天的儒学讨论却发生了决定性的影响。

最近十年来，由于种种外在因素的刺激，大陆和海外的儒学讨论突然变得活跃起来了。如果我们将现阶段的儒学讨论和从谭嗣同到五四的争议作一宏观的比较，有一个根本的差异是无法掩藏的：今天的讨论已没有生活经验的内在根据，而是将重点放置在儒学究竟属于什么形态的宗教或哲学，以及现代人（主要还是指知识分子）怎样才能在重新建构的儒学中“安身立命”。这一路数的现代儒学的重建工作，如果获得具体的成就，其价值是不容置疑的。但作为一种哲学，它的贡献主要仍在学术思想界；作为宗教，它的信徒则将限于少数儒家教团。至于它怎样和一般人的日用常行发生实际的联系（如王阳明所谓“与愚夫愚妇同的便是同德”），现在还不容易预测，我在《现代儒学的困境》一文中所提出的“游魂说”便是针对着这种情况而言的。我用“游魂”两字纯是一种现象的描述，绝无贬斥或揶揄的意味。但引用“游魂说”的人往往发生意想不到的误解，我曾见到一种意见，认为“游魂说”的前提是把儒学和历史上儒学发生与成长的政治结构、社会组织以及经济制度等看作是有着不可分开的必然关系。

这样的误解实在出乎常识以外,我觉得有必要稍作澄清。

任何人对于"游魂"一词的古典用法具有常识的了解,大概都知道"魂"能从"体"游离出来,其前提恰恰是二者并非绝对必然的关系。把现代儒学比喻为"游魂"首先便承认了它可以离开传统的历史情境而独立存在。但对于传统儒学有常识性理解的人也无不深知儒学自孔子以下都不尚"托之空言"而强调"见之行事"。换句话说,儒家的价值必求在"人伦日用"中实现,而不能止于仅成为一套学院式的道德学说或宗教哲学。在这个意义上,儒学在传统中国确已体现为中国人的生活方式,而这一生活方式则依附在整套的社会结构上面。20世纪以来,传统的社会结构解体了,生活方式也随之发生了根本的改变。我们今天观察儒学在中国地区的实际状况,不能不得出一个无可避免的结论,即儒学"托之空言"已远远超过"见之行事"了。这是客观的历史形势造成的,并非由于今人不及古人。但眼前的趋势则是很清楚的:一方面儒学已越来越成为知识分子的一种论说(discourse);另一方面,儒家的价值却和现代的"人伦日用"越来越疏远了。这是我用"游魂"来描述儒学现况的主要根据。宣扬儒家的人常常说:儒家拥有丰富的精神资源。如果仅仅作为一种模糊影响之谈,这句话是可以说的。但是我们不能不问:这一丰富的资源究竟"存在"于何处?我可以承认它"存在"于儒家经典之中,甚至也"存在"于现代论说之中,至于它是否"存在"于宣扬儒学的知识分子的"身体力行"之中,我已不敢轻易置答。但如果说今天12亿中国人的"人伦日用"之中仍然"存在"着丰富的儒家价值,那便恰好和经验事实相反了。关于儒家价值的情况,20世纪80年代末朱谦先生在上海附近地区所做的实地调查提供了可信的证据。[3]现在的问题是:现代儒学是否将改变其传统的"践履"性格而止于一种"论说"?还是继续以往的传统,在"人伦日用"方面发挥规范的作用?如属前者,则儒学

便是以“游魂”为其现代的命运；如属后者，则怎样在儒家价值和现代社会结构之间重新建立制度性的联系，将是一个不易解决的难题。儒家并不是有组织的宗教，也没有专职的传教人员；而在现代社会中，从家庭到学校，儒家教育都没有寄身之处。一部分知识分子关于现代儒学的“论说”，即使十分精微高妙，又怎样能够传布到一般人的身上呢？20 世纪 80 年代新加坡“儒家伦理计划”的失败便是一个前车之鉴。

我只是一个学历史的人，又曾幸运地参与了儒家文化的最后阶段。对于传统儒家文化的优点和缺点，我都有一些切身的体验。我很了解五四时期反传统、反儒家的知识分子的内在根据，他们并不是“无的放矢”。但是我不能接受他们的极端立场和激越情绪。我不承认一切儒家价值都和现代文化处于势不两立的地位。相反，我认为儒学的合理内核可以为中国的现代转化提供重要的精神动力，然而我也不相信中国今天能够重建一个全面性的现代儒家文化。这是因为西方文化对于儒学的冲击远远超过了佛教的范围。如果借用《大学》的语言来表示，我们可以说，佛教的挑战主要在“修身”以下的内容，即正心、诚意、致知、格物。儒、释双方所争的关键是对“此世”取肯定或否定的态度。佛教否定“此世”，故根本不发生齐家、治国、平天下的问题。因此程、朱用《大学》作“间架”，即可重建“修己治人”的儒家规模。但西方文化的挑战则是全面性的，使《大学》的整体结构，从“三纲领”到“八条目”，无一节不发生动摇。一个多世纪以来，若干西方的观念和价值已传入中国，并在中国人心中生了根，而且最先接受这些观念和价值的正是晚清的儒家。所以中国的现代化已不可能完全排除西方文化的成分。儒家在现代化的过程中怎样和西方成分互相融合和协调才是问题的关键所在。但无论儒学怎样调整其结构，它在齐家、治国、平天下的领域中都已不可能像过去一样，继续运

用《大学》的传统模式了。

基于以上的理解，本书所收关于现代儒学的文字都属于“卑之毋甚高论”的一类。其中既没有“哲学睿识”足以与西方流行的“论说”相颉颃，也没有“神解妙悟”足以与世界各大宗教进行“对话”。我仅仅根据历史的线索，并以个人的生活经验为背景，对于儒学从传统到现代的转变提出一些浅近的观察。如果用宋儒关于“形而上”和“形而下”的划分，那么我可以说本书论现代儒学仅限于“形而下”的部分。因此，儒家政治、社会、伦理观念的变迁是本书讨论的重点所在。我的抉择并不是任意的，而是基于两个理由：第一，我愿意“详人之所略，而略人之所详”。近几十年来的儒学讨论主要集中在“形而上”的部分。这是因为在一般流行的观念中，宋明理学代表了儒学的最后阶段，而“理学”则必然是“形而上”的。很自然的，有志于发展现代新儒学的人大致都“接着”宋明理学讲（冯友兰语），而不断开辟着“形而上”的领域。西方的柏拉图、康德、黑格尔、柏格森、怀特海，以至海德格尔因此都成为现代儒学的援军。这一方面的研究成绩有目共睹，毋待赘述。但是在“形而下”的领域内，儒家思想的发展并不是与理学密合无间的。16 世纪以来，儒家在社会、政治、经济、伦理各方面的观念都发生了微妙而深刻的变化，而这些变化和 19 世纪中叶以后儒家对西方文化所做的选择性的接受又有内在的关联。关于这些“形而下”领域内的儒学变动，近人的研究则较少，这是本书取舍与时流不同的一个重要依据。第二，宋明理学的“形而上”途径主要由佛教的刺激而起。释氏心性之论的广泛流行逼得儒家不能不“鞭辟向里”，但是近代西方文化对于儒学的挑战主要不在“形而上”而在“形而下”的领域之内。因此在西学东渐的前夕，儒学在社会、政治、经济、伦理各方面的思想新基调似乎更值得我们重视。由于“形而下”方面的思想资料散在各处，不像理学那样集中，现代治思想史的人对

于它们的重要性还缺乏系统的认识。

从一个较广阔的历史视野看，最近一千年的儒学绝不是宋明理学和清代考证学所能包尽的。以政治、社会各方面的思想而言，明清是儒学基调发生重要变化的一个历史阶段。我最近又写了《明清社会变动与儒学转向》一篇专论，但已来不及收入本书。此文与本书第一篇互相呼应，旨在指出儒家"形而下"的思想正在朝着一个新的方向移动，我不敢说这便是中国本土的"现代性"的出现，但是我希望能够矫正一个相当普遍的误解，即认为儒家思想自明末以后便已完全陷于停滞僵化的状态。今天颇有一些中外史学家开始注意19世纪中叶以来中国历史发展的内在动力，他们已不能接受中国近代的变动完全由西方挑战所激起的主流观点了。本书论现代儒学也许可以从社会史与思想史的互动方面为这一新的研究方向增添一个有力的论证。

1996年7月25日序于普林斯顿

注　释

[1]　萧公权：《问学谏往录》，38页。

[2]　关于西化和反西方的西化，可看 Theodore H. von Laue: *The World Revolution of Westernization, the Twentieth Century in Global Perspective*, Oxford University Press, 1987。

[3]　Godwin C. Chu and Yanan Ju: *The Great Wall in Ruins, Communication and Cultural Changes in China*, State University of New York Press, 1993.

现代儒学的回顾与展望

——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展

儒学在传统中国的影响是无所不在的,从个人和家庭的伦理到国家的典章制度都在不同的程度上受到儒家原则的支配。从长期的历史观点看,儒学的具体成就主要在于它提供了一个较为稳定的政治和社会秩序。但是自19世纪中叶以来,中国突然进入了一个前所未有的变局,维持了两千年以上的儒家秩序开始解体了,儒学的中心地位也随之发生了动摇。依照一般的看法,清末的知识分子,无论是变法派还是革命派,虽然还沿用着儒家的语言,事实上已逐步越出、甚至叛离了儒家的传统。这是20世纪中国儒学出现严重危机的根源所在。

本文试图从历史的角度说明儒学在近代的解体过程,并进而展望儒学在现代政治社会秩序的重建方面可能发挥什么样的效用。又讨论的范围以政治、社会思想为限,不涉及形而上学或宇宙论,以求论旨明晰。

(一) 现代儒学与内在批判

关于中国现代史上所谓反儒学运动的起源,我们一向似乎有一

个未经详细检讨的假设，即西方思想的侵入直接导使儒学的解体。这一假设虽有事实上的根据，但不免引起一种误解，以为反儒学的运动完全是从外面来的。五四以后，由于新文化的倡导者多视儒学为民主与科学的障碍，这一误解更加扩大了。

我现在想提出另一个观点，即儒学的批判是从内部开始的。不仅晚清如此，五四初期也是如此。晚清对儒家政教礼俗正式加以评论的大致有两派：一派是今文经学家，如康有为和他的追随者谭嗣同、梁启超等，另一派则是古文经学家如章炳麟、刘师培诸人。他们虽然都受到不同的西方观念的冲击，但显然并未意识到是站在西方思想的立场上进行反儒学的活动。相反，他们正自诩能发掘儒学的原始精神，不过借外来的观念加以表述而已。以谭嗣同为例，他在《仁学》中对三纲五伦之说施以最激烈的攻击，但他并不责备孔子、子思、孟子，而归罪于荀子之“法后王、尊君统”。他接受了康有为建立“孔教”的主张，把原始儒学加以无限地扩大，以为道、墨、名、法各家都可以包括在“孔教”之中。[1]当时的守旧学人对今文学派持有一个普遍的批评，即认为康、谭诸人事实上是“用夷变夏”，但是在他们自己的想法中，他们是从儒学的内部来进行革新的工作。

古文经学一派的章炳麟、刘师培最初也是一方面攻击儒学的流弊，另一方面则发挥他们所尊信的儒学原始精神。所以他们的立场也和今文经学派一样，属于内在的批判。章氏早年有《尊荀》、《儒术真论》诸文[2]；刘氏也指斥秦、汉以来的儒者“曲学媚世，以献媚人君”，以致“伪学之行，厄千年而未革”[3]。章、刘两人在日本期间都读了不少当时社会科学的著作，因此他们往往以西方观念与中国经典相印证，刘氏《中国民约精义》，尤其是有广泛影响的一本著作。[4]章炳麟 1904 年在东京出版的“重订本”《訄书》中，增加了一篇《订孔》专文，公开批评孔子，似乎已从“内在批判”转为“外在批判”。但深入研

究,即可知他仍未完全放弃儒家的立场。[5]这时他在政治上已与康有为彻底破裂,决心走"排满"、"革命"的道路。而康氏当时正在提倡"孔教",章氏针对这一情况才有《订孔》之作。他在1922年6月给柳诒徵的信中说:"鄙人少年本治朴学,亦唯专信古文经典,与长素(按:康有为号"长素")辈为道背驰,其后深恶长素孔教之说,遂至激而诋孔。中年以后,古文经典笃信如故,至诋孔则绝口不谈。"[6]我们比较章氏的《检论》(1914年)和重印本《訄书》,便可知他在此信中所说的是真话,并非如一般人所云,他在中年以后思想落伍,因此不再继续反儒学了。通观章氏一生的思想变迁,他始终只是一个儒学的"内在批判者"[7]。

今古文经学是晚清儒学的两个主要流派。现在这两派中的领袖人物都要借重西方的观念来阐明儒学的现代意义——包括对儒学中不合时宜的部分的批判,这是一个值得注目的历史现象。如果我们承认现代反儒学的运动最初源于儒学的"内在批判",那么,儒学吸收西方思想这一事实也许可以看作是出于它本身发展的一种内在要求,并不是"用夷变夏"这个简单的公式所能解释得清楚的。

为了进一步说明这个问题,我们必须对当时今、古文两派所共同接受的西方思想作一简略的回顾。经过一再的斟酌,我想提出以下三个较具代表性的论点:

第一,抑君权而兴民权。无论是主张君主立宪的今文派或主张共和革命的古文派在这一点上是完全一致的。康、梁等虽主君主立宪,但其君为虚位,故权仍在民。至于怎样才能兴民权,则问题甚为复杂。康、梁似乎认为代议制的国会可为民权的保证。但梁启超和谭嗣同在长沙办时务学堂的时代,都曾表示过另一种意见,认为在兴民权之前,最好是先兴绅权,因为一般人民的知识程度太低,还不能立即行使他们的权力。如果依照梁启超在《变法通议》(1896年)中

所论，创立新式学校显然是兴民权的先决条件。[8]所以梁启超在论及议院与民权的关系时，特别强调“强国以议院为本，议院以学校为本”[9]。谭嗣同提倡地方上的绅权也是因为绅权有助于学校的创建。[10]

章炳麟也是民权的积极倡导者，但是他不信任西方的代议制。在《代议然否论》一文中他对于保障民权的设计有两点最值得注意。其一是“民有集会、言论、出版诸事……一切毋得解散禁止”。这是今天人人都知道的言论与结社的自由，但他无疑是最早重视这些基本人权的中国学者之一。其二是他在行政、立法、司法三权之外，特别加上了学校一权：“学校者使人知识精明。长官与总统敌体，所以使民智发越。”[11]这个四权分立的设计显然有中国的背景，孙中山五权宪法中的考试权也许和章氏这一观点有关。我们略其枝节、观其大体，章氏通过学校以开民智而兴民权的主旨仍和谭嗣同、梁启超同其趋向。

第二，兴学会。清末之有学会由康有为始倡。如他在1895年所创立的北京和上海强学会，影响尤大。但随着变法运动的发展，康氏门徒对学会的认识也逐渐深化。梁启超在《变法通议·论学会》中便将学会的功能大加扩充，欲使天下各行各业的人都出于学会。他主张学会一方面与各国学会常通音讯，另一方面又邀请“寓华西士”入会，因此学会也是一种国际性的组织。[12]1897年梁氏与谭嗣同在湖南参加了南学会的组织。由于此会的创设颇得力于地方绅士的支持，他们这时很想利用学会来发展地方自治，以分政府的权力。所以梁氏有“欲兴民权，宜先兴绅权；欲兴绅权，宜以学会为之起点”[13]的论点。谭嗣同更明白指出，地方官只是“过客”，即使贤明也不应“尽操其主人之权”。故他主张，议事之权应当操在绅士所组织的学会手中，使学会具“议院”的功能，此之谓“平权于学会”[14]。南学会的《章

程》并有“官绅士商,俱作会友”[15]一条,更可见他们重视社会力量尚在政府权威之上。

对于兴学会之举,章炳麟曾写了一篇《论学会大有益于黄人,亟宜保护》的文章,刊在《时务报》第十九册上,响应梁启超的《变法通议》。他也认清了立学会之事“政府不能任,而士民任之”[16]。他不但坐而言,并且起而行,1897年即与宋恕、陈虬等友人共同创设了兴浙会。甚至当时古文经学的大师孙诒让也十分推服梁氏的《变法通议》,而《变法通议》的主眼便在学会与学校,可知在这一问题上今古文两派之间并不存在根本的分歧。[17]

第三,个人之自主。自严复畅论自由与平等之旨并介绍穆勒《群己权界论》以来,个人之自主的意识渐渐在晚清思想界发生影响。康有为《大同书》与谭嗣同《仁学》都以自由和平等为立说的主要根据。谭氏“冲决纲常之网罗”便是从个人的立场上出发的。在他看来,五伦之中只有朋友一伦合乎平等、自由的原则,因为在朋友交往中,个人可以“不失自主之权”[18]。后来梁启超的《新民说》主要也在发挥个人独立、自由、自尊的观念。所以在“论权利思想”一节中梁氏说:“一私人之权利思想,积之即为一国家之权利思想,故欲养成此思想,必自个人始。”[19]

在个人自主的问题上,章炳麟比康、谭、梁诸人更为彻底。他的无政府主义的倾向使他根本否认任何集体——包括国家在内——的真实性。所以在他看来,国家“有作用而无自性”,“实有自性”则只能求之于个别的人。总而言之,“个体为真,团体为幻”[20]。他又根据戴震“天理”束缚人性情之说,而致疑于现代西方所谓“世界公理”的观念。故说:“若其以世界为本根,以陵借个人之自主,其束缚人亦与言天理者相若。”[21]由此可证“个人之自主”的观念也同为今古文两派所重。五四前夕,陈独秀提倡“尊重个人独立自主的人格”,一方面

攻击儒家三纲之说，另一方面则强调个人先于国家之义。[22]这正是结合了谭嗣同与章炳麟两家议论所得到的见解。

晚清儒家所接受的西方观念自然不止以上三项，但在当时中国思想界，这三组观念无疑居于中心的位置，而且影响久远，至今未息。依上文“内在批判”之说，晚清儒家毫不迟疑地接受了这些外来的价值，似乎也必须另有其内在的根源，不仅仅是由于救亡图存而追求西化。救亡图存是他们的最原始、最迫切的动机，这一点是不容否认的。但儒家的政治社会思想发展到清代晚期是不是也出现了某种新的倾向，恰好可以与外来的观念互相呼应呢？这是值得我们进一步讨论的问题。

这里我们首先要澄清两点最易发生的误会。第一，晚清儒家往往以中国古籍附会西方的学说与制度，康有为《孔子改制考》、《礼运注》、《论语注》等都是最显著的例子。古文学派中人亦复如此，如刘师培《中国民约精义》及其在《国粹学报》上所发表的文字也极尽附会之能事。有人指出他“好以古书证新义，如六朝人所谓格义之流”[23]，这是完全合乎事实的。又如梁启超与章炳麟都坚持中国古代已有“议院”制度，并引汉代“议曹”、“议郎”、“议民”等名目为证。[24]这也是出于曲解或误解。像这一类的附会与格义绝不能当作上面所说的“内在根源”。第二，晚清儒家又往往援引清初诸遗老的著作为立论的根据，如黄宗羲《明夷待访录》、王夫之《黄书》、唐甄《潜书》、顾炎武《日知录》之类。由于时代相近，这些明遗民的思想在一定的程度上确发生了接引西方观念的作用。但是谭嗣同、梁启超、章炳麟、刘师培等人在中西互相阐证时仍然免不了附会和曲解。最明显的是，黄宗羲《原君》、《原臣》、《原法》诸篇虽持论激切，然而毕竟不能与西方人权、宪法之说等量齐观，更不能说“其学术思想与卢梭同”[25]。不但如此，他们援引明遗民主要是为了激起汉人的反满情

绪。所以我们也不能直接把这些遗民的著作当成晚清儒家接受西方观念的内在根据。

我个人深信明清儒家的政治社会思想产生了一种新倾向,而这一倾向则对晚清儒家接受西方观念发挥了暗示的作用。但这并不是说,明清儒家思想中出现了西方式的观念,如民主、人权、个人自由之类。过去许多文化史、思想史研究上的曲解大部分从这种错误的类比而来,例如明清之际发生了"启蒙运动"、清代学术史相当于"文艺复兴",或明清以来"资本主义"、"民主"、"科学"已在中国萌芽等。我所说的"暗示作用",必须通过一层思想史研究的曲折才能显示出来。

让我先从前面所指出的三组西方观念——抑君权而兴民权、兴学会、个人自主——说起。晚清儒家两派都肯定这三组观念的价值,并不是因为中国传统中真有"民约"理论或"议院"制度如刘师培、梁启超诸人之所云,而是这些观念背后的思想的基调恰好引起了他们的共鸣。我们细读晚清儒家有关这三组观念的讨论,便不难发现他们处处流露出对政府或国家权力的不信任,他们要把国家或政府的权力尽量收归民间组织和个人的手中。换一个角度看,我们也可以说:他们希望不断扩大民间社会和个人的功能,并使之从国家或政府的压制中解放出来。章炳麟的无政府主义倾向,如《国家论》、《五无论》、《四惑论》诸文中所呈露者,更把这一心态表现得淋漓尽致。但是这一心态并非始于晚清儒家,也不完全源于近代西方。明清儒家的政治社会思想中便已发展出一种大体相近的基调:正是由于基调相近,晚清儒家才能驾轻就熟地接上了上述三组西方观念。在下一节中,我们有必要对明清儒学中这一基调略加阐发。

(二)明清儒学的思想基调

明、清是中国君主专制的高峰时代,同时也是中央集权的高峰时代。最先也最直接受到专制和集权的摧残的便是士人。《明史·刑法志二》记载:

> 及(洪武)十八年(1385 年)《大诰》成,序之曰:"诸司敢不急公而务私者,必穷搜其原而罪之。"凡三《诰》所列凌迟、枭示、种诛者,无虑千百,弃市以下万数。贵溪儒士夏伯启叔侄断指不仕,苏州人才姚润、王谟被征不至,皆诛而籍其家。寰中士夫不为君用之科,所由设也。其《三编》稍宽容,然所记进士、监生罪名,自一犯至四犯者共三百六十四人。[26]

不但进士、监生在明初遭遇至酷,各地生员也在专制权力的严密监视之下。洪武十五年(1382 年)"颁禁例十二条于下,镌立卧碑,置明伦堂之左。其不遵者,以违制论"[27]。这些禁条之中包括生员不许上书建言、不许纠党结社、不许妄刊文字等。换言之,举凡今天所谓言论、出版、结社等自由都在严禁之列。这个明伦堂卧碑的制度清朝也继承了下来。[28]我们必须明白了这一历史背景,才能了解黄宗羲《明夷待访录·学校》篇为什么特别批评"不仕者有刑",并说出"朝廷与学校相反,不特不能养士,且至于害士"那样激愤的话。黄氏认为学校不仅是"养士"的所在,而且还应该是讨论国家大是大非的舆论机构。他坚持"公其是非于学校",以彻底改变"天下之是非一出于朝廷"的局面。[29]这一点不但有东林学派与当时内阁互争是非的直接背景[30],而且更出于源远流长的儒学传统。郑人游乡校以议执政子

产便是最早的事例。但以我研究所得，黄氏《学校》篇似乎曾受到苏轼的名作——《南安军学记》的影响。无论如何，苏轼说“古之取士论政必于学，有学而不论政，不取士，犹无学也”[31]，其主要论点是和黄氏完全一致的。所以，《明夷待访录》虽因时代背景不同而言词激切，但仍然是儒家“内在批判”的产品。

专制与集权下的明清儒家与朝廷的关系最后沦为相互异化，可以说是事有必至，上引夏伯启叔侄断指不仕及姚润、王谟被征不至已是明证。后来吴与弼、陈献章或应聘而不仕或稍出即归、屡荐不复起，都可使我们窥见其中消息。更值得注意的是《明儒学案》中的领袖人物，在东林诸儒以前，鲜有以陈政事、论治道著称者。在这一方面，明儒不但不能上追北宋范仲淹、王安石、司马光、程颐之流，即使比之南宋朱熹、陈亮等也颇见逊色。试以王阳明而论，他集中奏疏都是讨论具体事务的，只有《乞宥言官去权奸以章圣德疏》涉及治道（正德元年，1506 年），但他即因此下诏狱、谪龙场。此外还有一篇《谏迎佛疏》[32]，大可媲美韩愈《论佛骨表》，但此篇“稿具未上”[33]。以阳明奏疏与朱子《封事》、《奏答》对勘，其异立见。然而这并不是因为阳明的道德勇气不及朱子，而是两人立身的朝廷不同。宋代虽然也是君主专制的政体，但它是“与士大夫治天下”[34]的，而且也以优容士大夫著称于史。

王艮 1520 年初谒阳明，纵言及天下事，阳明曰：“君子思不出其位。”王艮又说：“某草莽匹夫，而尧舜君民之心，未尝一日忘。”阳明答道：“舜居深山与鹿豕木石游居，终身忻然，乐而忘天下。”最后王艮又补上一句：“当时有尧在上。”[35]这一段对话似未受到研究者充分注意，其实是有关王学外缘的极重要材料。王艮“纵言及天下事”当然是指政治批评，而阳明则一再阻止他谈下去。我们由此可领悟到阳明的致良知教何以从不直接涉及政治理论，如朱子与陈亮之间的王

霸之辩，或陆象山弟兄叹赏孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”[36]之说。与朱子反复向皇帝陈说“正心、诚意”不同，阳明说教的对象根本不是朝廷而是社会。他撇开了政治，转而向社会上去为儒学开拓新的空间，因此替当时许多儒家知识分子找到了一条既新鲜又安全的思想出路。专制君主要使“天下之是非一出于朝廷”，现在阳明却说：“良知只是个是非之心。”[37]而良知则是人人都具有的。这样一来，他便把决定是非之权暗中从朝廷夺还给每一个人了。从这一点来说，致良知教又含有深刻的抵抗专制的意义[38]。这是阳明学说能够流行天下的一个重要的外缘。

王艮初见阳明时豪气尚盛，故纵谈及于天下事。但是我相信他很快便体悟到阳明的深意，所以六年之后（嘉靖五年，1526年），他写了一篇著名的《明哲保身论》。他说“若夫爱人而不知爱身，必至于烹身割股，舍生杀身，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保君父哉”[39]！其弦外之音依稀可闻。泰州一派后来以“百姓日用即道”为号召，而特别能深入社会下层，恐怕和阳明这一番点化也不无关系。

阳明学以避开政治的曲折方式来抗拒专制，流传既久，其抗拒精神不免流为政治冷感。黄宗羲论顾宪成的东林讲会云：

> 先生论学与世为体，尝言：官辇毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上。至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。故会中亦多裁量人物，訾议国政、亦冀执政者闻而药之也。天下君子以清议归于东林，庙堂亦有畏忌。[40]

顾宪成此处所说的“水间林下，三三两两，相与讲求性命”主要即指王门传人而言。后人也有视此为阳明学术之病痛者，但不知这也是王

学之不得已处。东林儒者不能守王艮“明哲保身”之戒，在明亡前夕奋戈一击，变曲折反抗为公开訾议，终酿成“一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤”[41]的悲剧，但从王阳明的观点看，东林议政也未尝不可说是“良知之发用”。清儒则以考证为“明哲保身”，即章炳麟所谓“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死”[42]。但痿者不忘起，戴震欲以考证明义理，而发为“以意见杀人，咸自信为理”[43]之说，仍不免情见乎词。清代以考证明义理的最后归宿是康有为的《新学伪经考》与《孔子改制考》，由此而引出戊戌政变的悲剧，再度以“一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤”闭幕。三百年遥遥相对，适成历史的奇诡。这也是晚清思想基调未变的历史根据之一。

1. 民间社会的组织

现在我们要进一步用几组具体的例证来说明明清儒学的思想基调。东林讲友之一的陈龙正曾说：

> 上士贞其身，移风易俗；中士自固焉尔矣；下士每遇风俗，则身为之移。[44]

陈龙正所说的“下士”无代无之，而且滔滔者天下皆是，可以置之不论。“中士”是佛家所谓“自了汉”，孟子所谓“凡民”，在当时略有贬义。“上士”才是他心目中理想的儒家，这是我们今天所说的“创造少数”或孟子所谓“豪杰之士”。《荀子·儒效》说：“儒者在本朝则美政，在下位则美俗。”陈龙正专以“移风易俗”勉“上士”，正可见他的目光所注在下而不在上，在社会而不在朝廷。明儒无论在朝在野多以“移风易俗”为己任，故特别重视族制、乡约之类的民间组织，不但讨论精

详，而且见诸行事。明初方孝孺提倡族制最为努力，他把“化天下”的希望寄托在民间自发的健全族制之上。所以他说：“士有无位而可以化天下者，睦族是也。”[45]又说：“天下俗固非一人一族之所能变，然天下者一人一族之积也。”[46]可见他是从民间的而不是朝廷的立场来看待“天下”的。他又精心设计了一套“宗仪”，大体上近于近代地方自治的制度。他认为这一套制度在“三代之盛”时是由朝廷“达至州里、成于风俗”的，但现在则“久矣其亡而莫之复”，故只能自下而上从民间做起，即所谓“欲试诸乡闾，此为政本”。[47]近人萧公权认为方氏似对专制政府失望，因此“以乡族为起点，欲人民先自教养，以代政府之所不能”[48]。这个推断是相当合理的。明代另一个著名的宗族自治团体是泰州学派何心隐所建立的聚和堂。据黄宗羲云：

> 何心隐，吉州永丰人……从学于（颜）山农，与闻心齐立本之旨……谓《大学》先齐家，乃构萃（聚）和堂以合族。身理一族之政，冠、婚、丧、祭、赋役，一切通其有无。行之有成。会邑令有赋外之征，心隐贻书以诮之。令怒，诬之当道，下狱中。[49]

这个例子不但证明了儒者有意向民间社会开辟活动的领域，而且也显示了专制政府和儒者“移风易俗”之间的紧张关系。

明儒对民间社会的重视更体现在乡约制度上。宋代关中吕氏的乡约经过朱熹的修订之后，在明代得到进一步的发展。根据最近的研究，乡约早已流行于 15 世纪，而且民间自办者其成绩尚在地方官所倡导者之上，如山西潞州南雄山的仇氏乡约行之三十余年，收效至大。影响所及，名儒吕柟在解州摄行州事时也依其规模而立吕氏乡约[50]。吕氏立乡约虽出于地方官的身份，但其规模取之民间乡约，仍以儒家“移风易俗”为终极之理想。[51]其后王阳明的南赣乡约，及

江右王门所闻风而起者，都不得以官办性质视之。如泰州门下的罗汝芳出守安徽宁国府，“以讲会乡约为治”[52]。我们现在还可以看到他举行乡约的盛况：《近溪子明道录》记载“父老各率子弟以万计，咸依恋环听，不能舍去”，又记诸老幼如何“跃然”、“欢忻”，甚至“皆淫淫涕下”。[53]这些文字即使有所夸张，也仍然反映出罗氏是利用官方的地位来宣扬师门的宗旨。黄宗羲说：

> 近溪舌胜笔，顾盼呿欠，微谈剧论，所触若春行雷动。虽素不识学之人，俄顷之间能令其心地开明，道在眼前，一洗理学肤浅套括之气。当下便有受用，顾未有如先生者也。[54]

泰州一派之所以流传天下，罗汝芳的贡献最大，李贽便是受他影响最深的一个人。

正因为明儒运用乡约制度为社会讲学的媒介，而影响深远，专制政府才大起警惕。张居正禁毁书院一部分即由此而起，因为王门弟子的乡约讲会往往以书院为据点。前述罗汝芳的乡约便是在海春书院举行的。入清以后，控制更严，乡约终于沦为政府控制乡村的一种工具了。

2. 富民论的发展

另一组事例足以显示明清儒家的注意力从政治转向社会，这便是他们关于藏富于民的新认识。“不患贫而患不均”一直是儒家在有关财富分配方面的最高指导原则，近代康有为、谭嗣同、章炳麟诸家仍大体遵奉未改。然而明清儒家也往往流露出另一种关怀，即怎样在分配公平的大原则下对富户也加以适当的保护。这也可以看作是

《周礼》"保富"观念的一种发挥。宋代苏辙认为王安石变法过分损害了富民,因此曾表示过下面的意见:

> (今)州县之间,随其大小,皆有富民,此理势之所必至。所谓物之不齐,物之情也。然州县赖之以为强,国家恃之以为固,非所当忧,亦非所当去也。能使富民安其富而不横,贫民安其贫而不匮,贫富相恃以为长久,而天下定矣。[55]

苏辙以贫富不齐为"理势之所必至",又公然主张国家应保障富民,使能"安其富"。这在儒家经济思想史上是一个比较新鲜的观点。当时除了其兄苏轼以外,司马光也持论相近,南宋叶适则发挥得更多。[56]但这一新观点的广泛流行却在明代中叶以下,尤其是16、17世纪,似与商人阶层的兴起不无关联。[57]兹就浏览所及,依时代先后,征引诸家议论于下,以见儒学新动态之一斑。15世纪末邱濬借《周礼》"大司徒以保息六养万民"之文,发挥"藏富于民"的观念如下:

> 诚以富家巨室,小民之所依赖,国家所以藏富于民者也。小人无知,或以之为怨府。先王以保息六养万民,而于其五者皆不以"安"言,独言"安富"者,其意盖可见也。是则富者非独小民赖之,而国家亦将有赖焉。彼偏隘者往往以抑富为能,岂知《周官》之深意哉![58]

这是对传统"抑富济贫"的平均主义思想公开提出质疑,黄绾在16世纪著《明道编》对此一观点有更透辟的发挥。他说:

> 今之论治者,见民日就贫,海内虚耗,不思其本,皆为巨室大

家吞并所致，故欲裁富惠贫，裁贵惠贱，裁大惠小；不知皆为王民，皆当一体视之。在天下，惟患其不能富，不能贵，不能大，乌可设意裁之，以为抑强豪、惠小民哉？纵使至公，亦非王道所宜也。[59]

从此以后，“藏富于民”、“富民为国家所赖”等议论已成为儒家思想的一个基调，不断地在明清儒家的著作中再现。丁元荐（万历十四年进士，1586 年）《西山日记》记他的父亲的话，说：

先大夫尝言，大家巨室，一方元气；元气各处萧索，国运从之矣。[60]

祁彪佳论救荒也重视《藏富于民》的观念，并说：

救荒要在安富。富民者，国之元气也。……富者尽而贫者益何所赖哉！[61]

顾炎武《菰中随笔》引龚子刍之言曰：

今江南虽极大之县，数万金之富不过二十家……烦苦又独甚。其为国任劳，即无事之时宜加爱惜，况今多事，皆倚办富民。若不养其余力，则富必难保，亦至于贫而后已。无富民则何以成邑？宜予以休息，曲加保护，毋使奸人蚕食，使得以其余力赡贫民。此根本之计。[62]

王夫之论全国各地的“素封巨族”，特别注重商人的社会功能在于“流

金粟，通贫弱之有无”，尤其在灾荒时可以赈济贫民。故他在《黄书·大正》篇中说：

> 卒有旱涝，长吏请蠲赈，卒不得报，稍需日月，道殣相望。而怀百钱，挟空券，要豪右之门，则晨户叩而夕炊举矣，故大贾富民者，国之司命也。

他更进一步谴责当时官吏过度打击“大贾富民”，以致富民残破之余，贫民也随之而失去了谋生之道。故他接着说：

> 今吏极亡赖……乃籍锄豪右，文致贪婪……此故粟货凝滞，根柢浅薄，腾涌焦涩，贫弱孤寡佣作称贷之涂窒，而流死道左相望也。[63]

王夫之的议论中有两点最可注意：他屡用“素封巨族”、“大贾富民”的连称，可知他心中的“富民”主要指商人。这可以证实明清儒家思想的新基调确与商人阶层的兴起有关。第二，他在这一节文字中所用“豪右”一词即指“大贾、富民”，但已取消其传统的贬义，故极不以官吏“锄豪右”为然。这也是晚明的一种新论点。[64]与王夫之同时而略后的唐甄（1630—1704）对于“藏富于民”也有很明快的见解。他说：

> 立国之道无他，惟在于富。自古未有国贫而可以为国者。夫富在编户，不在府库。若编户空虚，虽府库之财积如丘山，实为贫国，不可以为国矣。[65]

以上所引各家议论，从15世纪末到17世纪末，先后约两百年，

的确代表了儒家思想的一个新的动向。这里所说的“新”,并不完全指内容而言。专就内容说,“藏富于民”、“轻徭薄赋”、“不与民争利”等观念早已潜存于儒学传统之中,有时甚至也浮现在正式论辩的层面,如汉代《盐铁论》中所载贤良、文学的议论。但以思想的着重点和持续发展而言,明清儒家的富民论却不能简单地看作是旧论点的重复。而且这一系的思路并未止于17世纪,后来仍不断有人加以发挥,一直延续到20世纪初叶。[66]

明、清的富民论也是儒家基调转换的一个组成部分,一般而论,这时的儒者已不再寄望于朝廷积极地有所作为,而是要求政府不对民间致富的活动加以干扰。用唐甄的话说,便是“因其自然之利而无以扰之,而财不可胜用矣”[67]。黄宗羲论“财计”,除“轻其赋敛”外,又提出“工商皆本”、不能“妄议抑之”的大原则,其用意与唐甄也完全一致。[68]从这一论点推衍下去,便出现了对政府不信任的想法。戴震曾露骨地指出:

凡事之经纪于官府,恒不若各自经纪之责专而为利实。[69]

这显然是说一切社会事业,官办都不如民间自办更为有效。19世纪中叶沈垚论有关公益事业的兴造,也说:

兴造本有司之责,以束于例而不克坚。责不及民,而好义者往往助官徇民之意。盖任其责者不能善其事,善其事者每在非责所及之人。后世事大率如此。此富民所以为贫民之依赖,而保富所以为《周礼》荒政之一也。[70]

沈氏论富民为贫民所依赖,其说远有所承,但他强调富民之“好义者”

较之“有司”更能善兴造之事则是一较新的论点。上引戴震的文字很可能对他有所影响。

明、清富民论的基调有助于现代儒家接受西方的观念，稍检戊戌政变时代变法派的著作便可以得到印证。如谭嗣同主张“散利于民”，并说“以目前而论，贫富万无可均之理。不惟做不到，兼恐贫富均，无复大有力者出而与外国争商务”[71]。更有趣的是他一方面痛斥韩愈“倡君尊民卑之邪说”，另一方面却称赞韩氏“跻工商于四民之列，不以为末而抑之，奏请勿困辱之，则庶几乎近世扶掖工商之道”。[72]这两点都有来历。第一点是响应严复的名论《辟韩》[73]。第二点则是通过上引黄宗羲“工商皆本”之说来理解西方近代的资本主义社会。这一点尤其具体地显示出来，在晚清儒家接受西方观念的过程中，明清思想基调怎样发挥着桥梁的作用。从“扶掖工商”这一特殊角度来欣赏韩愈，确是前所未有的。梁启超的见解也大体相近。他在《〈史记·货殖列传〉今义》一文中重申《周礼》“保富”之义，并说：“泰西尤视富人为国之元气。”[74]梁氏又引日本绪方南溟《中国工艺商业考》中的话，并加按语，说：

> （绪方）又言“中国制绒、织布、缫丝、炼铁等厂，皆缘官办之故，百弊丛生。即有号称半官半民者，亦以官法行之。其真为民业者盖寡。此中国工艺不兴之大原”。其言深切著明，洞中窥要。[75]

梁启超深有契于绪方南溟的观点，认为工业必须民营，不应官办，这正是上引戴震和沈垚的基本论旨。

3. 新公私观的出现

最后一组关于明、清思想基调的例证则是“私”的价值逐渐受到肯定。这一基调与晚清今古文两派共同提倡的“个人自主”一脉相通，也有略作说明的必要。明、清之际，儒家的公私观发生了微妙的变化，这大致是近来研究所已证实的。[76]此处我们必须强调的是：公私观的变化不是明、清思想史上的一个孤立现象，而是儒学基调转换的面相之一，与上述民间组织的兴起、富民论的发展是互相关联的。明代儒学主流的施教对象既从皇帝与朝廷逐渐移向民间与个人，最后不可避免要碰到“公”“私”之间怎样划分界限的问题。

王阳明的心学以“良知”为人人所具有，从某一意义上说，这是把“天理”个人化，也就是“私”化了。[77]因此，如撇开王阳明立说的原义不论，专就其可能发生的歧义而言，则此个人化的“良知”可以引生出一种重视个人生命的观念，前文所引王艮的“明哲保身论”即是一显例。黄宗羲认为王艮此论难免“开一临难苟免之隙”，确不失为一种深刻的批评。[78]但是从积极方面看，“良知”个人化也有加强个人尊严的理论效果，王艮的“尊身”说可以看作这一方面的发展。[79]从这条思想线索上看，“私”的价值特别受到李贽的宣扬恐怕也不是完全出于偶然的巧合。他有一个著名的说法：“夫私者人之心也，人必有私而后其心乃见，若无私则无心矣。”[80]如果我们把“私”解释为“个体”而非“私欲”，把“心”解释为“良知”而非与“道心”相对的“人心”，则此语也未尝与阳明的良知理论全无相通之处。阳明曾说：“天地无人的良知，亦不可为天地。”[81]此处“人的良知”当然是指个别的人所具有的良知，试问若无个别的人，则良知又从何处“发窍”？必须说明，这里强调的不在李贽是否发挥了阳明的理论，而在“无私则无心”之语可能是因为受到个人化的“良知”的暗示而引申出来的。

对于“私”的价值的肯定并不限于任何一派，而是明、清之际的一个共同趋向。由于有关明清公私观的问题大致已研究得很清楚，本文不必重复讨论。下面我只想从本文的特殊角度对这个问题作一简单的考察，并补充一两条新的资料。明、清之际出现的关于公私观的新基调可以顾炎武在《郡县论五》中的话为代表。他说：

> 天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为，此在三代以上已然矣。圣人者因而用之，用天下之私，以成一人之公为天下治。……故天下之私，天子之公也。[82]

这段话中最值得注意的是对“私”的正当性的正式承认，顾氏事实上已将“公”和“私”划分为两个不同的领域；相对于社会上一切个人而言，他们都“各怀其家，各私其子”。这是“私”的领域，其中根本用不上“公”的原则。但政治秩序则是一个“公”的领域，其中却容不得一个“私”字。这一划分在《日知录》中表达得更清楚。他说：

> 自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗为之禁。非为弗禁，且从而恤之。建国亲侯，胙土命氏，画井分田，合天下之私以成天下之公，此所以为王政也。至于当官之训，则曰以公灭私。……此义不明久矣，世之君子必曰有公而无私，此后代之美言，非先王之至训矣。[83]

此处明以“人之有私，情所不能免”和“当官之训，以公灭私”相对照，可见两个领域的分别在他的心中是相当明确的。若再进一步分析，顾氏虽一再说“天子之公”，似乎“公”的价值更高，但他的真正用意却

恰恰相反。他要打破“有公而无私”的神话(《美言》),肯定“私”的价值。在以上两节引文中,“私”都是第一义,“公”则依附于“私”而成立。“天下之私,天子之公”和“合天下之私,以成天下之公”都在说明“公”的出现是为了使“私”的普遍实现成为可能。他的公私观和黄宗羲《明夷待访录》的《原君》篇可以说基本上是一致的,毋怪乎他要说《日知录》所论同于《明夷待访录》者“十之六七”了。[84]

由于顾、黄都是明末清初的人,因此目前一般的看法是以公私观的转变发生在17世纪中叶以后,李贽论“私”虽在16世纪末叶(《藏书》初刻于万历二十八年,即1600年),然而儒学主流中人既对他抱有很深的偏见,则顾、黄诸人未必受到他的影响,最多不过是不谋而合而已。这种不谋而合也透露了思想史上的一个消息,即儒学的注意力越来越转向怎样扩大民间社会的空间。这可以说是儒学在专制政治高压之下的唯一的出路。公私观的新论点便是儒家在转向后反思的成果之一,顾炎武“天下之私,天子之公”的命题必须与黄宗羲《原君》篇中对专制君主的批评对照着读,才能显出它的全幅含义。《原君》篇说:

> 后之为人君者不然,以为天下利害之权皆出于我。我以天下之利尽归于己,以天下之害尽归于人,亦无不可。使天下之人不敢自私,不敢自利,以我之大私为天下之公。[85]

黄氏的话也可以归结为“天子之私,天下之公”八个字,和顾氏的八个字命题恰好一正一反,互为补充。但顾、黄立说已在明亡之后,李贽则仅说“私”而未及“公”,那么在明亡之前是不是也有其他的人谈过这个问题呢?这一点相当重要。因为新公私观的建立如果可视为儒学基调转换的面相之一,则它的出现似不应迟至17世纪中叶。恰好

我在李维桢(1547—1626)的《南州高士喻公墓志》中发现了下面这句话:

> 子知封建、井田乎?遂其私所以成其公,是圣人仁术也。[86]

但这不是李氏自己的话,而是转述《墓志》主人喻燮之言。喻燮是江西豫章的儒生,平时博览经史子集及明代朝章典故,尤嗜史学。《墓志》仅说他活了八十八岁,未著生卒年。据王世贞(1526—1590)《喻太公传》,其子请世贞传喻氏生平在"万历之癸未"(1583年),我们因此大致可断定他的年代是1496—1583年。[87]上引之语出于喻燮中年时期,则当在16世纪上半叶。这一发现可以使我们把公私观转变的时代推前数十年以至一个世纪,和民间组织的兴起以及富民论的发展适相先后。读者当不难看出,喻燮"遂其私所以成其公"一语正是顾炎武的命题的一个最扼要的概括。

顾炎武的公私观对清代中叶以下的儒家社会思想有影响。让我举两个例子来说明这一点。第一是顾氏"天子为百姓之心,必不如其自为"的论断。这个想法当然不是他一人所独有,黄宗羲之外,王夫之评论隋代均田制也说:"人则未有不自谋其生者也,上之谋之,不如其自谋。"[88]但顾氏对问题的提法最为尖锐,因此也最有效地摧破了"天子"爱民如子的传统神话。上引戴震与沈垚论社会事业官办不如民办,显然便建立在顾氏的人性论的基础之上。我们更可由此看出,明清的公私观和富民论在思想上是互相支援的。

第二是顾氏在《日知录》中对"有公而无私"的观念的有力驳斥,龚自珍便继此写了一篇《论私》,彻底攻击"大公无私"之说。他大胆地指出,天、地、帝王、圣贤……无不有"私"。相反地,只有禽兽才不知"私"的意义。因此他质问道:"今日大公无私,则人耶,禽耶?"龚文

直接从《日知录》引申而来是毫无疑问的。因为他在结尾处所引《诗经》中有关“公”、“私”的句子及其解说都与《日知录》相同，不过稍加扩充而已。[89]顾炎武的著作在乾、嘉时期是人人必读的。我们一向只注重他在考证方面的影响，事实上，从现代的眼光看，他在儒家社会思想方面的影响是更值得深入发掘的。如果说，李贽是从心学的立场上宣扬了“私”的价值，那么龚自珍则可以说是从宇宙论的立场上肯定了“私”的中心位置。

明清的公私观又引出另一种“私”的问题，对于我们理解清末民初“个人自主”的观念颇有关系，即儒者个人的社会存在的问题。陈确在《私说》一文中提出了“君子有私”及“君子爱其身”的说话。他指出：

> 故君子之爱天下也，必不如其爱国也，爱国必不如其爱家与身也，可知也。惟君子知爱其身也，惟君子知爱其身而爱之无不至也。[90]

这里所说的与顾炎武驳斥“有公而无私”的论旨相近。此文的重点主要在强调“君子当自爱”，包括“修身”在内。但他心目中的“君子知爱其身”还包含着另一番意思，此文未点出，而一再见于其他文字中。如《学者以治生为本论》云：

> 士守其身……所谓身，非一身也，凡父母兄弟妻子之事，皆身以内。仰事俯育，决不可责之他人，则勤俭治生洵是学人本事。[91]

《瞽言二·井田》曰：

学者先身家而后及国与天下，恶有一身不能自谋而须人代之谋者，而可谓之学乎？[92]

这时的儒者已深刻地感到，如果不能在个人的生活资料上取得完全的独立，他们便随时会有“失其身”的危险。因此经商在儒学价值系统中也得到了公开的认可。唐甄自述云“我之以贾为生者，人以为辱其身，而不知所以不辱其身也”[93]。但这一现象并不是清初才有，早在王阳明的时代，儒者“治生”的问题便已出现了。阳明答学生之问，便说：

虽治生亦是讲学中事。……终日做买卖，不害其为圣贤。何妨于学？学何二于治生？[94]

个人的尊严和独立离不开“治生”的物质基础，这是明清儒家的一个新的认识。钱大昕说得最清楚，“与其不治生产而乞不义之财，毋宁求田问舍而却非礼之馈”[95]。

明清儒家的公私观直接影响到清末民初的学人关于国家与个人之间的关系的理解。前面曾引了梁启超的说法：“一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想，故欲养成此思想，必自个人始。”此中“权利”、“国家”、“个人”诸概念都是西方的，但整体的思想结构显然取自“遂其私所以成其公”、“合天下之私以成天下之公”的明清基调。最近沟口雄三氏比较中国和日本的公私观，更进一步证实了上面的观察。他说：

清末至民国时代关于“私”之主张，有人发挥中国人的所谓“私之一念”，乃“由天赋而非人为者”，视中国为“我之中国”，以

> 谋求国民之独立与国权之伸张。针对君主一人独私其国，主张由全体国民私其国，倡导全体国民的政治主体，即国民权。这里的“私”，即“夫私之云者，公之母也；私之至焉，公之至也”。按此而言，作者所主张的乃是私权，即市民个人的权利，而国民权、公权、全体权是从“私”（个人）的集体而来，反过来说，通过这种“私”的主张，形成了一种新的公的概念，即视由私权集积而成的国民权为公的概念。[96]

明清思想基调对于现代儒家之接受西方价值既有接引作用又有规范作用，在这里表现得再清楚也没有了。

清末民初“个人自主”的观念当然源于西方关于个人自由和权利的种种说法，特别是英国型的个人主义，如霍布斯（Hobbes）、洛克（Locke）、弥尔（Mill，严复译为“穆勒”）诸人所发展的。章炳麟“个体为真，团体为幻”之说，其终极的根源便在这一系的思想。但在明清基调中，尊重个人的意识确已开始显现，而且每一个人都追求自利的预设在明清儒家社会政治理论中更是公开承认了的。这也正是霍布斯、洛克的理论出发点。因此在某一限度之内，清末民初儒家接受西方的个人观是顺理成章的。但是霍布斯、洛克关于个人与国家、政府以及社会的关系的理论，都有极为复杂的宗教、法律、历史等背景。其中涉及自然状态、自然法、自然权利、社会契约、公民身份、私产权种种观念。严格来说，西方“个人自主”的观念托身在这一整套的历史和文化的背景之中。清末民初的儒家学者只能通过自己的传统去吸收西方“个人自主”的观念的某些相近的部分，他们未必有兴趣去了解其全部背景及一切与之有关联的观念。而且即使了解了，也还是没有用，因为整套异质思想系统是无论如何也搬不过来的。因此分析到最后，从晚清到五四前夕，中国学人笔下的“个人自主”仍然是

从明清基调上推拓出去的，并且推拓得不甚远。章炳麟在民国二年(1913年)有一段自述透露了此中消息。他说：

> 余以人生行义，虽万有不同，要自有其中流成极。奇节至行，非可以举以责人也。若所谓能当百姓者，则人人可以自尽。顾宁人多说行己有耻，必言学者宜先治生；钱晓徵亦谓求田问舍，可却非义之财。斯近儒至论也。[97]

这里说的是知识分子作为个人如何自处的道理，正是“个人自主”的题中应有之义。他在此称心而谈安身立命之道，但我们竟完全看不见他在《五无论》、《四惑论》、《国家论》诸篇中所援引的西方学说，其中反复弹奏的竟全是“遂私”、“治生”等明清儒家关于维持个人尊严的旧调。甚至在五四以后，这种情况也没有很大的改变。胡适是提倡西方个人主义最热心的人，但他在1929年的《日记》中记傅斯年(孟真)的话说：

> 我们的思想新，信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。

胡适评论说：“孟真此论甚中肯。”[98]在思想层面与传统决裂不难，但在“安身立命之处”究竟能突破传统至何种程度则不易说了。谭嗣同是持“个人自主”打破三纲的急先锋，然而1898年(戊戌)6月他奉旨入京前给他夫人的信中说：

> 总理衙门有文书(原注：系奉旨，又有电报)来，催我入都引见，可见需人甚急，虽不值钱之候补官，亦珍贵如此！圣恩高厚，

> 盖可见矣。[99]

临死前他又对梁启超说：

> 不有行者，无以图将来，不有死者，无以酬圣主。[100]

可见在“安身立命之处”，他仍毫不迟疑地选择了为君臣之纲殉节。[101]“个人自主”是晚清今古文两派攻击儒家的一个最有力的武器。但事实俱在，这个武器的主要原料还是儒学本身所提供的。清末民初的儒学批判基本上是内在的，在此又获得了一次印证。

（三）申论与展望

本文回顾现代儒学以晚清为起点，因此我选择了经学今古文两派的人物作为儒家的代表。这一选择的理由是非常明显的：如果当时中国还有儒学的话，今古文两派无疑是其中最具活力、最有影响的部分。但是大规模援引西方近代的观念、价值和制度以解释儒家经典并对名教纲常施以猛烈的攻击，也恰恰是从这两派的儒家开始的。这里也许应该略提一下时代的背景。鸦片战争以来，中国虽屡为西方各国所挫，而且也早已认识到西方“船坚炮利”的威力，但一般知识分子对中国政教的“优越性”并未失去信心。整整一百年前的甲午战争才真正是一个关键的时刻。日本维新，取法西方，不过二十多年的时间，便已一跃而为“列强”之一。这就使中国的儒生不能不对西方的制度和思想重新估价了。让我举一个具体的例子来说明这一点。陈其元（1811—1881）在同治年间是一个十分注意西方和日本发展的人，对于“泰西制造之巧”尤为心折。但他依然深信孔子的“圣教”可

以广被四海。1873年他在香港报上读到王韬《送雅牧师回国序》，知道里雅各(James Legge)英译《四书》、《尚书》出版，"西儒见之，咸叹其详明赅洽，奉为南针云云"，他写下了下面的话：

> 不禁为之起舞，深幸圣人之教又被于西海，西儒能奉周、孔，固堪嘉尚，而里雅各研究马、郑、程、朱之学，用夏变夷，真孟子所谓豪杰之士也。"天之所覆，地之所载，凡有血气者，莫不尊亲。"《中庸》之言岂欺我哉！[102]

其兴奋之情，可以想见。与此约同时，日本明治维新又使他发生了以下的感慨：

> 日本为海东小国，自儒教入其国中，伊国人亦恪守程、朱之说。……今其国王改从泰西之制，衣服、法度均尊其俗。用夷变夏，取则陈相，禁书屏儒，有同嬴政，吾恐天主之教从此流行，朱、陆之学并以沦胥，不知其国之明理者如何痛哭流涕也。[103]

一个"用夏变夷"的消息使他兴高采烈，一个"用夷变夏"的消息却又使他沮丧。无论如何，陈其元仍深信儒教至高无上，因此一方面喜其"被于西海"，另一方面则惋惜日本竟"焚书屏儒"，改从泰西之制。但是甲午战败之后，康有为《公车上书》，便明白指出"泰西之所以富强，不在炮械军兵，而在穷理劝学"，承认西方之"教"也有其一日之长了。[104]不仅主张变法的今文派如此说，古文派的经学大师孙诒让在《周礼正义·序》(1899年)中也说：

> 今泰西之强国，其为治，非尝稽窍于周公、成王之典法也。

> 而其所为政教者……咸与此经冥符而遥契。盖政教修明,则以致富强,若操左契,固寰宇之通理,放之四海而皆准者。[105]

这便等于说,儒家的最高的政教理想在西方已成为事实了。

从以上的简略检讨,我们可以比较精确地断定,1894—1895 年以后,一部分的儒者才发现西方思想与制度是中国求富强所必须借鉴的。这一新发现引出了明清思想界的一个新发展,即通过西方的观念和价值重新发明儒家经典的现代意识。从今文派的公羊改制说到古文派《国粹学报》的融通中西学说都是在这一典范(paradigm)之下进行的。[106]这也可以看作是现代思想史上的一个"格义"的阶段。在这一阶段中,吸收"西学"显然是出于儒学发展的一种内在的要求,对于建制化儒教的批判,如谭嗣同的攻击名教纲常,也是相应于此一内在要求而起的内在批判。

但"格义"之所以可能,内在要求之所以产生,自然离不开内在的根据。如果儒学内部完全没有可以和西方的观念互相比附的东西,我们便很难解释晚清一部分儒者何以能在西方思想的启发之下大规模地诠释儒家经典而激起了一般读者的共鸣。我们必须了解,晚清的一般读者对于西学并无直接认识,但对于儒学传统则至少具备基本的知识,如果今古文两派中人完全曲解经典以附会西来之说,那么读者当时的热烈反应便成为一个不可理解的现象了。

本文的主旨便是试图在清末民初儒家的中西"格义"之间寻找出一条贯通的线索。我的基本假设是明清儒学中某些新倾向,恰好构成了现代儒学接受西方观念的诱因。为了具体地证实这一假设,我在本文中做了两层工作:第一层是在晚清今古文两派所宣扬的西方制度和现代价值中,选出几项共同点,以见现代儒学动态之一斑;第二层则追溯明清儒家的政治社会思想,看看其中有什么新的因素可

能为儒学的现代动态提供了历史的背景。但是为了避免流于空泛和武断，本文除论及儒学与专制的一般关系外，又特别就民间社会组织、富民论、公私观三组事例，考其流变，以推断明清儒学的新基调。这三组事例并不是任意选取的，而是经过了仔细的斟酌。这三者之间互相关联，共同透露出儒家在政治和社会观点上的取向已发生了微妙的转变。这不是传统的范畴如心学、理学、考证学甚至经世学所能充分说明的。所以关于明清思想基调的这一部分构成了这篇研究的主要骨干。

前面已经指出，明、清两代的君主专制对于儒学新基调的形成具有决定性的影响。但是这一新基调的最大特色是什么，这里还有略加申论的必要。用传统的语言说，明清有济世之志的儒家已放弃了“得君行道”的上行路线，转而采取了“移风易俗”的下行路线。唯有如此转变，他们才能绕过专制的锋芒，从民间社会方面去开辟新天地。前面论证王阳明“致良知”和王艮“明哲保身”都与明代专制的政治背景有关，便是这一转变的具体表现[107]。明儒中有多少人对君主专制在进行有意识的拒抗是一个无法证实的问题，但他们曾体认到专制压力的可怕，则是可以断定的。王门弟子乡约讲会必先引明太祖六条圣谕为护符便是一个明显的例子。这一类事例在明代俯拾即是。如吕柟摄解州事，专致力于书院讲学与乡约等工作。而据他的门人说：“先生在解三年，未尝言及朝廷事。”[108]这个记载初看起来颇令人诧异，但是如果我们懂得明儒对于专制那种既反感又畏惧的微妙心理，吕柟的态度毋宁是很自然的了。

但是儒家为什么在明清时代必须放弃“得君行道”的上行路线呢？这就不能不提到中国政治制度史上一个重大的变革，即明太祖洪武十三年(1380 年)罢中书省，从此废除了秦汉以来的宰相制度，洪武二十八年(1395 年)更敕谕君臣云：“以后嗣君，其毋得议置丞

相，臣下有奏请设立者，论以极刑。”[109]因此终明之世，无人敢对此事有所议论。到明亡之后，黄宗羲才公开指斥：

> 有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。

并进一步说明宰相的功能云：

> 古者不传子而传贤，视其天子之位去留，犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子，天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救。则天子亦不失传贤之意。宰相既罢，天子之子一不贤，更无与为贤者矣……或谓后之入阁办事，无宰相之名，有宰相之实也。曰：不然。入阁办事者职在批答，犹开府之书记也。其事既轻，而批答之意又必自内授之而后拟之，可谓有其实乎？吾以为有宰相之实者，今之宫奴也。[110]

黄氏所陈述的古代相权是儒家一种理想的看法，不必尽合于史实。[111]但他批评明代废相以后，相权转入宦官之手则本于亲身见闻，无可置疑。同时王夫之所言也大体上不谋而合，更可见这是当时的公论。[112]

废相何以便切断了“得君行道”的上行路线？这又必须上溯至宋代儒家的理论。程颐《论经筵第三劄子》说：

> 臣窃以人主居崇高之位，持威福之柄，百官畏惧，莫敢仰视，万方承奉，所欲随得。苟非知道畏义，所养如此，其惑可知。中常之主，无不骄肆；英明之主，自然满假。此自古同患，治乱所系也。……从古以来，未有不尊贤畏相而能成其圣者也。

他又在《贴黄》中补充道：

> 臣以为，天下重任，惟宰相与经筵，天下治乱系宰相，君德成就责经筵。[113]

程氏在此简直是要求皇帝完全不问事，而将天下一切大权付之宰相。在这一格局下儒者只要掌握了相权，自然便可以“行道”了。这个想法是否切合实际是另一个问题。但宰相既废之后，儒家这条上行之路即使在理论上也完全失去了存在的依据。明代如此，清代更是如此。

程颐之说虽迂阔，但在一个敏感的专制皇帝听来，仍然是极其刺耳的。所以清高宗(乾隆)不惜一再加以驳斥。他在《书程颐经筵劄子后》中说：

> 程颐论经筵劄子……其贴黄所云“天下治乱系宰相，君德成就责经筵”二语，吾以为未善焉。……如颐所言，是视君德与天下治乱为二事，漠不相关者，岂可乎？而以系之宰相，夫用宰相者，非人君其谁为之？使为人君者但深居高处，自修其德，惟以天下治乱付之宰相，己不过问……此不可也。且使为宰相者居然以天下之治乱为己任，而目无其君，此尤大不可也。[114]

我们必须承认，清高宗确是读书得间，深知程颐《劄子》的意向所在，而宋儒的相权论与明清的君主专制处于势不两立的境地，更在这几句话中显露无遗。但清高宗并不只是徒托空言而已，他是要见诸实事的。乾隆四十六年(1781 年)有一个不识相的尹嘉铨，为其父尹会一请从祀孔庙，向高宗上了一个折子，不料竟引起了一场文字大

狱，落得个“处绞立决”——这还是“皇恩浩荡”的结果，本来定的是“凌迟处死”之罪。在彻查了尹嘉铨的一切著作之后，上谕中有下面一段话：

> 尹嘉铨所著各书，内称大学士、协办大学士为相国。夫宰相之名，自明洪武时已废而不设，其后置大学士，我朝亦相沿不改，然其职仅票拟承旨，非如古所谓秉钧执行之宰相也。况我朝列圣相承，乾纲独揽，百数十年以来，大学士中岂无一二行私者？然总未至擅权执法，能移主柄也。……为人君者，果能太阿在握，威柄不移，则备位纶扉，不过委蛇奉职，领袖班联。如我皇祖圣祖仁皇帝、皇考世宗宪皇帝，暨朕躬临御四十六年以来，无时不以敬天爱民勤政为念，复何事借为大学士者之参赞乎？……昔程子云：“天下之治乱系宰相。”此只可就彼时朝政阘冗者而言。若以国家治乱，专倚宰相，则为之君者，不几如木偶梳缀乎？……本朝协办大学士，职本尚书，不过如御史里行、学士里行之类。献谀者亦称为相国，已可深鄙，而身为协办者，亦俨然以相国自居，不更可嗤乎？[115]

这篇上谕写得真是情见乎词，把他对宰相制度的深恶痛绝的心理和盘托出。其中有三点最值得指出：第一，清朝显然自觉地继承了明太祖的君主专制体制，并对于废除相权的意义有深刻的了解。第二，清高宗论内阁大学士的职权与黄宗羲论明代“入阁办事”完全不谋而合。唯一相反之处是前者在君主专制的立场上持肯定的态度，后者则从儒学的立场上持否定的态度。第三，清代沿明之旧，奉程、朱学为官学，现代批判儒学的人便往往据此而断定儒学是维护君主专制的意识形态。但是从清高宗一再反驳程颐这一具体表现来看，

儒家政治理论的核心部分恰好是君主专制的一个主要的障碍。[116]

经过以上一层层的解剖，明清儒学不得不转向之故大致已获得澄清。“乾纲独揽”的专制皇帝已不许宰相“系天下治乱”，殿阁大学士也不过是“票拟承旨”的“书记”，连“参赞”也没有份。在这种局面下，儒家如何还能把政治理想的实现寄托在朝廷之上？所以，明清的君主专制是逼使儒学逐步转移其注意力于民间社会方面的一个根本原因。自晚清以来，我们都认定满人以异族入主，屡兴文字大狱，终使儒学只有在经学考证中求逃避。章炳麟说得最简单扼要：

> 清世理学之言，竭而无余华，多忌，故歌诗文史楛；愚民，故经世先王之志衰，家有智慧，大凑于说经，亦以纾死。[117]

这是现代一个最有代表性的历史解释，其中自有坚强的事实根据。征服王朝的统治必然更强化了君主专制的严厉性。但以君主专制的体制而言，清朝则毫无疑问直接继承了明朝的传统。儒学在明代也未尝无所“忌”，如我们在前面论明太祖及王阳明“良知教”时所指出的，不过比不上有清一代的严酷罢了。如果套用章炳麟的话，我们也可以说明儒是“家有智慧，大凑于说心，亦以避祸”。总之，明代的心学和清代的考证学在不同程度上都反映了君主专制的压力[118]。

晚清儒家处于君主专制最高峰的终结时期，又深受黄宗羲《原君》篇的启发，因此对于西方的民主制度几乎是一见倾心。他们终于在民主制度中发现了解决君权问题的具体办法，突破了儒家传统的限制。但是由于他们仍然是站在儒学的内部来理解民主的意义，“格义”便成为他们所不能跳过的一个环节。故今文学派说孔子立教之初便“废君统，倡民主”[119]；古文学派则强调“君主之任位有定年，与晳种共和政体同”[120]。他们未必是故意曲解臆说。从文化心理的层

面说，他们都出身儒学系统，如果民主、民权、共和、平等、自由等西方价值和观念在此系统内不能获得定位，则他们将找不到途径去认同这些异质的外来文化因素。所以我们与其说他们接受了西方的思想，毋宁说他们扩大了儒学系统，赋予儒学现代的意义。如果用“旧瓶新酒”这个老比喻，我们可以说，不通过“旧瓶”，他们是喝不到“新酒”的。但是由于“新酒”越来越多，超过了“旧瓶”的容量，最后非换“新瓶”不可。这是五四以后的事，儒学的内在批判终于转变为外在批判。

最后让我略说一说有关现代儒学的展望，以结束这篇论文。展望是未来的事，多作推测并无很大的意义。下面我将以历史与现状为根据，对儒学的可能前景作一个大概的估计。

本文在开始时便已指出，儒学对传统中国的主要贡献在于提供了一个较为稳定的政治、社会秩序，其影响是全面的。儒学为什么会在过去发生了这样重大的作用呢？陈寅恪曾从历史的观念提出下面的解释。他说：

> 夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面。[121]

用今天的话说，即是建制化（institutionalization），而“建制”一词则取其最广义，上自朝廷的礼仪、典章，国家的组织与法律，社会礼俗，下至族规、家法、个人的行为规范，无不包括在内。凡此自上而下的一切建制之中则都贯注了儒家的原则。这一儒家建制的整体自辛亥革命以来便迅速地崩溃了。建制既已一去不返，儒学遂尽失其具体的托身之所，变成了“游魂”[122]。所以儒学在可见的未来似不可能恢复

它以往那种主宰的地位。

儒家不是有组织的宗教团体，因此并没有专职的传教士。过去儒学的研究和传布主要靠公私学校，而学校又是直接与科举考试紧密结合为一体的。建制的崩溃始于科举的废止(1905 年)，尚在帝制之前。新式学堂代科举而兴自然是一大改进，但随之而来的是儒家基本经典也越来越没有人读了。民国初年，中、小学堂的修身和国文课程中还采用了一些经训和孔子言行，五四以后教育界的主流视"读经"为大戒，儒家思想在整个教育系统中的比重因此也越来越轻，以至完全消失。一般的人不但平时接触不到儒家，而且耳濡目染的多为讥骂儒家之词。必须声明，我这样说只是如实地描写现象，并非有所主张。我的意思是要指出，在整个 20 世纪中，儒家的源泉至少在中国知识分子的社群中确有渐呈枯竭之象。这是我们展望儒学前途时所不能不考虑在内的一个客观事实。

但是另一方面，20 世纪却又是儒家的道德资源在中国发挥得最为畅酣的世纪。从救亡、变法、革命，到创实业、兴学校、办报刊等，参与其事者的道德原动力，分析到最后，主要仍来自儒家所提供的价值意识。尽管旧建制崩溃了，儒学已变成游魂，但这个游魂，由于有两千多年的凭借，取精用宏，一时是不会散尽的。它一直在中国大地上游荡。我们都知道，一切古老文化中的价值观念，不但在知识阶层的手中不断获得新的诠释，而且也传布到民间社会，在那里得到保存和发展。儒家思想在 20 世纪的中国虽然一方面受知识分子的不断攻击，另一方面在最近四五十年间更因民间社会被摧残殆尽而逃遁无地，但是人的集体记忆毕竟不容易在数十年间消灭干净，这个集体记忆便成了儒家道德意识的最后藏身之地。应该指出的是这一长期积累的儒家道德资源到今天也已消耗得差不多了，而且一直是一个加速浪费却不曾增添新的储蓄的局面。

那么儒学究竟还有没有前景可言呢？我的答案是肯定的。这个肯定并不是来自盲目的信念，而是有根据的。这个根据便是中国文化并未随传统建制的崩解而一去不复返。在冷战结束后的世界，我们看到民族文化的力量到处在抬头。西方现代的强势文化最后证明并不能消除民族文化的差异，这是以前我们所无法看得清楚的。如果中国文化不会因现代变迁而完全消失，那么作为中国文化的主导精神之一的儒学也不至于从此荡然无存。然而儒学必然会改变，它不可能期望尽复旧观。

接下来的问题是：儒学将如何改变？我必须坦白承认，我现在还不能提出可以使自己满意的答案，这里我姑且就儒学改变的可能方向作一个最简单的推测。

儒学不再能全面安排人生秩序，这一点应该已毋须争辩。但是现代有些讨论儒学的人仍然念念不忘于“内圣外王”之说，而所谓“内圣外王”则一般理解为“从内圣到外王”。《大学》修身、齐家、治国、平天下的次序更加强了这一理解。由此可见，儒家如想摆脱“全面安排人生秩序”这一传统的思维架构是多么困难，但“内圣”与“外王”之间即在过去也是断裂的。在明清专制的高峰朝代尤其如此。罗汝芳曾问张居正：“君进讲时果有必欲尧、舜其君意否？”张沉吟久之，曰：“此亦甚难。”[123] 以张居正与万历的师生关系之深，进讲时尚以“尧、舜其君”是很难的事，则“内圣外王”仅是纸上的美谈，已没有争辩的余地了。《大学》的修、齐、治、平固不失为一个动人的理想，但它所反映的似乎是先秦时期的政治状况，而且应该说是以国君为主体的，普通的人至少和治国平天下相去太远。《大学》又有“自天子以至庶人，一是皆以修身为本”之语，可见“庶人”与“天子”仅在“修身”这一项上是相同的，其余三项并不在内。顾颉刚认为《大学》中“齐家”之“家”，并非人民之家，乃“鲁之三家”、“齐之高、国”之家，是“一国中之贵族，具有

左右国之政治之力量者”。[124]这个解释是很合理的。这样看来,修、齐、治、平之说即使用之于秦统一后皇帝的身上也不可通,更不必说一般的人了。至于程、朱之所以特别表彰《大学》则出于不得已的苦心,因为他们深恐学者但求“修己”,不顾“治人”,最后将不免流为“自了汉”。但有明一代聚讼《大学》者无数,争点全在正心、诚意、致知、格物上面,齐家、治国、平天下几乎无人问津。所以最后陈确竟索性宣告《大学》为伪书。他在《大学辨》中有几句话特别值得玩味:

> 古人之慎修其身也,非有所为而为之也。而家以之齐,而国以之治,而天下以之平,则固非吾意之所敢必矣。[125]

这是明说修身并不必然能保证齐家、治国、平天下,“内圣”与“外王”显然已分成两橛了。晚清儒家则更进一步,认识到齐家与治国之间存在着一道不可逾越的界线。谭嗣同讨论“家齐而后国治,国治而后天下平”的问题,便尖锐地指出:

> 彼所言者,封建世之言也。封建世,君臣上下,一以宗法统之。天下大宗也,诸侯、卿大夫皆世及,复各为其宗。……宗法行而天下如一家。故必先齐其家,然后能治国平天下。自秦以来,封建久湮,宗法荡尽,国与家渺不相涉。家虽至齐,而国仍不治;家虽不齐,而国未尝不可治;而国之不治,反能牵制其家,使不得齐。于是言治国者转欲先平天下;言齐家者,亦必先治国矣。大抵经传所有,皆封建世之治,与今日事势,往往相反,明者决知其必不可行。[126]

谭嗣同的驳论不但明快,而且具有历史的眼光,至少使我们认清了

《大学》修、齐、治、平的话必须从现代的观点，重新解释。

现代儒学必须放弃全面安排人生秩序的想法，然后儒学才真能开始它的现代使命。为什么呢？关键即在于儒学已不可能重新建制化，而全面安排秩序则非建制化不为功。如果历史还有一点借鉴作用的话，我们事实上已看到明清以来的儒家不得不放弃"得君行道"的旧途，转而向社会和个人生命方面去开辟新的空间。这是儒学脱离建制化的一个信号。明清儒家所开辟的新方向，我想称之为"日用常行化"或"人伦日用化"，这正是他们界定儒学的特质时所最常用的名词，其例不胜缕举。现代儒学的出路便恰恰在"日用常行"的领域，说起来真是一个奇妙的历史巧合。西方基督教自16世纪宗教改革以后也走的是肯定日常人生（the affirmation of ordinary life）这条路。虽然在具体的内容方面，儒学与基督教的"日用常行"差异很大，但仅仅这个大方向的一致已足令人惊诧。[127]基督教肯定日常人生也是从反抗与脱离中古教会的建制开始的，其结果是每一个基督徒都直接面对上帝，并执行上帝交给的人间使命。这个使命可以是科学济世、企业成就、社会改进或任何其他有益于人类的工作。

所谓"日用常行化"的儒家也不是淹没在个人生活的琐碎事务之中，我们决不能以词害意，引起误解。相反地，他们仍然是"家事、国事、天下事，事事关心"。但是由于他们与朝廷之间已互为异化，他们的关心往往是从社会和民间的角度出发。上文论明、清思想的基调已从多方面说明了这一变化。戴震一方面强调"体民之情，遂民之欲"，另一方面则谴责在上位者"以理杀人"，更是一个极端的例子。他在《绪言》中开宗明义，界定"道"之名义，说：

> 大致在天地则气化流行，生生不息，是谓道；在人物则人伦日用，凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。[128]

他是一个最有代表性的"日用常行化"的儒家。而他的立场则显然是民间的,不是朝廷的。晚清儒家在"日用常行化"上走得更远了,因此他们成为最早在中国宣扬"民主"、"民权"等西方价值的先觉。现代许多人都相信儒学和民主是不能并存的。如果这是指建制化的儒学,我想争议不大。但是我们也不能忘记,中国人知有所谓"民主",最初仍是拜"日用常行化"的儒家之赐。这一历史事实是无法否认的。

从"日用常行"的观点看,儒学传统中所蕴藏的精神资源,尚有待于深入的发掘。我曾称现代儒学为"游魂",然而"魂"即是"精神",从传统建制中游离出来之后,儒学的精神可能反而在自由中获得了新生。"游魂"也许正是儒学的现代命运。在道德和知识的来源多元化的现代,儒家自然不可能独霸精神价值的领域。但是中国人如果也希望重建自己的现代认同,那么一味诅咒儒学或完全无视于它的存在恐怕也是不行的。

关于现代"日用常行"的儒学,究竟应该具有什么样的实际内涵,这正是有志于重建现代儒学的人今后必须深入研究的大课题,本文自不能率而提出答案。我在这里只能就现代儒学的起点问题提出一个大胆的观察。上面已指出儒学不可能再企图由"内圣"直接通向"外王"。以《大学》的语言说,儒学的本分在修身、齐家,而不在治国、平天下;用现代的语言说,修身、齐家属于"私领域",治国、平天下则属于"公领域"。"公"和"私"之间虽然在实际人生中有着千丝万缕的关涉,但同时又存在着一道明确的界线,这大致相当于现代西方"政"与"教"的关系,即一方面互相影响,另一方面又各有领域。我不否认这一划分受到了西方模式的启示,但明清以来的儒学发展也揭示了这一方向,这是上文所已反复论证过的。而且这一分野在原始儒学中也未尝没有根据。试看《论语·为政》中的记载:

> 或谓孔子曰:“子奚不为政?”子曰:“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”

朱熹《集注》云:

> 《书》言君陈能孝于亲,友于兄弟,又能推广此心,以为一家之政。孔子引之。言如此,则是亦为政矣,何必居位乃为为政乎?[129]

这段话可以说明孔子直接关怀的是修身、齐家,至于治国则是间接的。如果对这段话作一番现代诠释,我们便不难找到“公领域”和“私领域”的分际,所以从现代儒家的观点说,“公领域”不是“私领域”的直接引申和扩大,但是“私领域”中的成就却仍然大有助于“公领域”秩序的建立和运作。

在儒家的“私领域”之中,修身又比齐家更为根本,这是原始儒学的真正始点,在现代依然不失其有效性。因此孔子说:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”(《论语·述而》)孟子也说:“天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”(《孟子·离娄上》)从这个意义说,《大学》“自天子至于庶人,一是皆以修身为本”那句话不但体现了原始儒学的精神,而且也涵蕴了现代的意义。更重要的是修身这一观念不仅儒家有之,墨家、道家、《管子》也无不有之,可以说是中国传统文化中的一个共同价值。[130]

修身是儒家的“为己”之学,但这不是杨朱的“为己”,也不是佛家所斥的“自了”。王安石说得最好:

> 是以学者之事,必先为己;其为己有余,而天下之势可以为

> 人矣，则不可以不为人。故学者之学也，始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时，其道未足以为己，而其志已在于为人也。则亦可谓谬用其心矣。[131]

王安石所发挥的正是“私领域”的成就怎样通向“公领域”的秩序的儒家观点，但是他的表达方式显已向现代迈进了一大步。传统儒家的“修己”与“治人”是站在社会上领导阶层（中国的“士”或西方所谓elite）的立场上设论的，似乎已不适用于今天的民主时代。然而任何社会结构都离不开一个领导阶层（elite），民主社会也不是例外。问题仅在于这个领导阶层怎样产生、怎样发挥其领导的效用而已。因此领导人物的品质即使在现代民主社会中也依然是一个十分严重的问题。只要社会上有领导人物，人民便必然会要求他们在道德上和知识上具备一定程度的修养。在这个意义上，儒家的修身论通过现代的转化与曲折也未尝不能继续在“公领域”中有其重要的贡献。传统儒家“有治人、无治法”的观念固然已失时效，但“徒法不足以自行”终究是一条经得起历史考验的原则。制度离不开人的运作，越是高度发展的制度便越需要高品质的人去执行。美国人文主义思想家白璧德（Irving Babbitt）在《民主与领袖》（*Democracy and Leadership*）的名著中特别以孔子与亚里士多德并举，使东方与西方的人文精神互相补充。他的主要论点便在于孔子之教可以造就民主领袖所最需要的“人的品格”（man of character）。孔子主张“以身作则”（exemplification），其结果是塑造出“公正的人”（just man），而不仅仅是“抽象的公正原则”（justice in the abstract）。在白璧德看来，这才是民主社会的唯一保障。[132]这岂不是“徒法不足以自行”的现代翻版吗？我们不要因为白璧德是保守主义者便对他的论点加以鄙弃，最近美国一位最负盛名的自由派史学家便重估了《民主与领袖》一书

的价值。他特别欣赏白璧德关于“培养智慧”(cultivation of wisdom)的灼见。如果人类不知培养智慧以自我克制,而一味追逐更大的权力,则其结局将和原子能失控一样,必然使自己从地球上爆炸得一干二净。[133]“培养智慧”即王安石所谓“学者之事,必先为己”,承担领导任务则是“为己有余,则不可以不为人”了。

白璧德所重视的“以身作则”即是传统所谓“经师不如人师”、“言教不如身教”,这确是儒学的一大特色。儒家千言万语无非是要我们把做人的道理融化在“日用常行”之中。征诸历史,儒学的起信力量往往系于施教者的人格感召和受教者的善疑会问。一往一复之间,新信仰才能迸出火花。如果鉴往足以知来,儒学在21世纪是否会获得新生,恐怕还要看有没有大批的新“人师”新“身教”不断涌现。我们对于现代儒学的展望只能暂止于此。

注释

[1] 见《仁学》第三十七至四十诸节,收在蔡尚思、方行编《谭嗣同全集》,下册,348—354页,北京:中华书局,1981。

[2] 现已收入汤志钧编《章太炎政论选集》,上册,116—125页,北京:中华书局,1977。

[3] 见《读书随笔·理学不知正名之弊》,收在《刘申叔先生遗书》,第四册,2213页,台北:华世出版社影印本,1975。

[4] 《中国民约精义》共三卷,收在《遗书》第一册,676—713页。

[5] 关于“重订本”《訄书》的考证,可看汤志钧编《章太炎年谱长编》,上册,光绪二十八年壬寅条,143—150页,北京:中华书局,1977。

[6] 《致柳翼谋书》,收在《政论选集》,下册,764—765页。

[7] 关于此一问题的最明显的证据是他在1913年所撰《自述学术次第》,此文收在《太炎先生自定年谱》,53—68页,香港:龙门书店排印本,1965。

[8] 见《变法通议·学校总论》,收在《饮冰室文集》之一,14—21页,《饮冰室合集》,北京:中华书局重印本,1989。

［9］　见《古议院考》、《饮冰室文集》之一，96 页。

［10］　《上欧阳中鹄书》十四，《谭嗣同全集》，下册，471 页。

［11］　收在《章太炎政论选集》上册，以上两点见 464—465 页。

［12］　《饮冰室文集》之一，33—34 页。

［13］　梁启超《上陈宝箴书》，见《戊戌政变记·附录二》，《饮冰室合集》本，《饮冰室文集》之一，133 页。

［14］　见《治事篇第五·平权》，收在《谭嗣同全集》，下册，439 页。

［15］　参看汤志钧《论南学会》一文，收在《康有为与戊戌变法》，218 页，北京：中华书局，1984。

［16］　见《章太炎政论选集》上册，12 页。

［17］　参看姜义华《章太炎思想研究》，50 页，上海：上海人民出版社，1985。

［18］　《仁学·三十八》，《谭嗣同全集》，下册，350 页。

［19］　收在《饮冰室文集》之四，36 页。

［20］　见《国家论》，收在《章太炎全集》第四册，458 页，上海：上海人民出版社，1985。

［21］　《四惑论》，同上，444 页。

［22］　陈独秀《一九一六年》，刊于《青年杂志》第一卷第五期，1916 年正月号，3 页。

［23］　尹炎武：《刘师培外传》，收在《刘申叔先生遗书》，第一册，22 页。

［24］　梁启超：《古议院考》，《饮冰室文集》之一，94—96 页；章炳麟：《訄书·通法第三十一》，97—98 页，上海：古典文学出版社，1958。

［25］　刘师培语，见《中国民约精义》卷三，《遗书》第一册，705 页。

［26］　《明史》，卷九十四，第八册，2318 页，北京：中华书局标点本。

［27］　《明史》，卷六十九《选举志一》，第六册，1686 页。

［28］　关于卧碑的简略沿革，可看陈登原《国史旧闻》第三分册，“太学刻石卧碑”条，212 页，台北：明文书局影印本，1981。

［29］　以上引文见《明夷待访录》，7—8 页，万有文库本。

［30］　高攀龙《泾阳顾（宪成）先生行状》云：“娄江（按：王锡爵）尝一日谓先生曰：近有怪事，知之乎？先生曰：何也？曰：内阁所是，外论必以为非；内阁所非，外论必以为是。先生曰：外间亦有怪事。公曰：何也？曰：外论所是，内阁必以为非，外论所非，内阁必以为是。”见《高子遗书》（文渊阁四库全书本，台北：商务印书馆影印）卷十一，58 页。黄宗羲《明儒学案》卷五十八“东林一”（中华书局四部备要本）特录此节于顾宪成条下，可证《明夷待访录·学校》篇论“是非”问题确有时代的背景。

［31］　见《经进东坡文集事略》卷五十二，四部丛刊初编缩本，302—303 页。关于这一问题我曾有一封英文信与狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）有所讨论，见他的《明

夷待访录》英文译注(*Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, Columbia University Press.1993,pp.183—184,note 98.)。

[32] 见《王阳明全集》,吴光等编校,卷九,上册,291—292 页,293—296 页,上海:上海古籍出版社,1992。又有《自劾不职以明圣治事疏》,但所论也仅与皇帝个人行为有关。见卷二十八,下册,1016—1018 页。

[33] 关于《谏迎佛疏》未上始末可看《全集》卷三十三《年谱一》,正德十年八月条。下册,1237—1238 页。

[34] 这是文彦博对宋神宗说的话,见李焘《续资治通鉴长编》(北京,中华书局标点本,1986),卷二二一,第十六册,5370 页。

[35] 见《王心斋先生全集》卷一,《年谱》正德十五年条。收在冈田武彦、荒本见悟主编《和刻影印近世汉籍丛刊》,21 页,台北:中文出版社、广文书局。按之《王阳明年谱》所记两人初晤的对话,与《心斋年谱》完全不同。(《全集》卷三十四,《年谱二》下册,1277—1278 页。)这时明武宗听信谗言,正在怀疑王阳明有造反的意图,阳明也不胜其忧愤,至欲"窃父而逃"。(见《年谱二》,1270 页)难怪他特别谨言慎行。

[36] 《象山先生全集》卷三十四《语录》,四部丛刊初编缩本,277 页。关于这一段谈话在政治思想上的含义,可看劳思光《中国哲学史》(三上),398 页,台北:三民书局,1981。冒怀辛也特别注意到这一段话,并指出全祖望补《宋元学案》卷五十七《梭山、复斋学案》时,引文有所改易,以避免文字之祸。见《读书札记三则》之三"《宋元学案》对陆九渊一句话的援引",《中国哲学》第二辑,152—154 页,北京:生活·读书·新知三联书店,1980。王阳明不敢议论及此也许因为他知道"民为贵"一段话是明太祖钦定《孟子节文》中所刻意删除的。参看容肇祖《明太祖的〈孟子节文〉》,收入《容肇祖集》,174 页,济南:齐鲁书社,1989。

[37] 见《王阳明全集》,卷三,上册,111 页。

[38] 王阳明在《答罗整庵少宰书》中说:"夫学贵得之心。求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也。"(《全集》卷二,上册,76 页)这句话是"良知只是个是非之心"的具体例证。

[39] 《王心斋先生全集》,卷四,99 页。

[40] 黄宗羲:《明儒学案》,卷五十八,4 页,上海:中华书局,四部备要本。

[41] 黄宗羲语,见同上《东林学案》序,卷五十八,1 页。

[42] 《訄书·清儒》,30 页。

[43] 《与段若膺论理书》,收入《戴震全集》,第一册,214 页,北京:清华大学出版社,1991。

[44] 《明儒学案》,卷六十,9 页。

[45] 方孝孺:《逊志斋集》,四部丛刊初编缩本,卷十三,《宋氏世谱序》,297 页。

[46] 《逊志斋集·谢氏族谱序》,298 页。

［47］ 《逊志斋集》，卷一，《宗仪九首·体仁》，51页。

［48］ 见《中国政治思想史》，下册，570页，台北：联经出版事业公司，1982。

［49］ 《明儒学案》，卷三十二《泰州学案》序，1—2页。关于聚和堂的组织与功能，详见《何心隐集》，卷三所收三篇文字，68—72页，北京：中华书局，1960。现代研究可看容肇祖《何心隐及其思想》，收入《容肇祖集》，特别是336—345页；Ronald G. Dimberg, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-Yin*, The University Press of Hawaii, 1974, esp. pp. 44—47.

［50］ 详见朱鸿林《明代中期地方社区治安重建理想之展现》，刊于韩国《中国学报》第三十二辑，1992年8月，87—100页。

［51］ 吕柟的语录中论及教化、移风易俗的地方甚多，如云："学者须尽知天下之事，通得天下之情。如在一乡，须使一乡之人可化。纵是愚夫愚妇，亦可与之相接说得话。"（《泾野子内篇》，卷十，91页，北京：中华书局，1992）"人性皆善，或有隐于田亩者，有隐于商贾者，甚至有隐于杂流者，但无人化之耳，使用人化之，皆可进于道而不废。故欲诸友到处以善诱人，除却下愚则不能。"（《泾野子内篇》卷十三，126页）"先生谓后世为政，当以转移风俗为急。善人进，则风俗自淳；风俗淳，则天下百姓阴受其福而人不知。"（《泾野子内篇》卷十四，140页）。

［52］ 《明儒学案》，卷三十四，1页。

［53］ 《近溪子明道录》和刻影印近世汉籍丛刊本，卷八，379—384页。

［54］ 《明儒学案》，卷三十四，2页。

［55］ 苏辙《乐城集》，四部丛刊初编缩本，三集卷八《诗病五事》，715页。

［56］ 关于这一问题，可看叶坦《富国富民论》，第二章第四节《为富人辩护的新观点》，85—92页，北京：北京出版社，1991。1994年4月23日我曾以本题在东京大学讲演。会后承叶坦女士赠其新著，有助于此文的修订，特此致谢。

［57］ 参阅余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》，台北：联经，1987。（森纪子日译本《中国近世の宗教精神上商人精神》，东京：平凡社，1991。）

［58］ 邱濬《大学衍义补》卷十三"蕃民之生"，台北：邱文庄公丛书编辑委员会影印万历三十三年（1605）御制重刊本，1972，174页。关于此书的现代研究，可看Hung-lam Chu（朱鸿林），*Ch'iu chun* (1421—1495) *and the "TaHsiueh Yeh-i-pu": Statecraft Thought in 15th Century*, Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1984。

［59］ 黄绾：《明道编》，卷四，45页，北京：中华书局，1959。参阅容肇祖《王守仁的门人黄绾》，收在《容肇祖集》，247—316页。

［60］ 《西山日记》，清初尊拙堂旧抄本，有"东方文化学院京都研究所"藏印，上卷《日课》，12页。又据《日记》卷上《循良》篇，丁元荐的父亲曾两度任县令，故知之甚审。此书承京都大学人文科学研究所小野和子教授借阅，特此致谢。按：丁元荐为湖州乡绅，但曾率身"计田占役，与编户等"，以支援朱国祯在湖州提倡的"均繇"改革，所

以他虽肯定“大家巨室”是“一方元气”，却并不是为乡绅、富民的特权作辩护。关于上引言论的现实背景，详见滨岛敦俊《明代江南农村社会の研究》，473—479页，东京：东京大学出版会，1982。

[61] 《祁彪佳集》，96页，北京：中华书局，1960。“藏富于民”见86页。

[62] 见贺长龄编《皇朝经世文编》，卷八“治体二，杂论史事”，第一册，321—322页，台北：文海出版社影印重校本。

[63] 《黄书·噩梦》合刊本，28—29页，北京：北京古籍出版社，1956。

[64] 例如徐贞明（1590年卒）在《潞水客谈》中曾说：“豪右之利，亦国家之利也。何必夺之？”又云：“借豪右之力，以广小民之利，方欲藉之，矧曰夺乎？”丛书集成简编本，8页，台北：商务印书馆，1966。

[65] 《潜书》，下篇上《存言》，114页，北京：中华书局，1963。唐氏也强调贪吏虐取富室为害最大，故说：“富室空虚，中产沦亡。穷民无所为赖。”详见同上书《富民》篇，105—107页。

[66] 可参看朱家桢《中国富民思想的历史考察》一文中所引包世臣、冯桂芬、魏源、王韬之说，见《平准学刊》第三辑，下册，403页，北京：中国商业出版社，1986年5月。

[67] 《潜书》，下篇上《富民》，106页。

[68] 《明夷待访录》，《财计三》，29页。

[69] 《戴东原集》，四部丛刊初编缩本，卷十一《汪氏捐立学田碑》，118页。

[70] 沈垚：《落帆楼文集》，吴兴丛书本，卷七《谢府君家传》，23页。

[71] 《报唐才常书》，见《谭嗣同全集》上册，250页。

[72] 《致唐才常》第二书，见《谭嗣同全集》，下册，529页。

[73] 谭氏此书作于1896年，严氏《辟韩》则发表于1895年天津出版的《直报》，梁启超《时务报》曾予转载。张之洞至视之为“洪水猛兽”。见王蘧常《严幾道年谱》，24—30页，上海：商务印书馆，1936。但谭氏在《仁学》（1896年）中破君臣一纲，其主要根据仍是《明夷待访录》，见《谭嗣同全集》下册，338—340页。所以严复《辟韩》虽依西方制度立说，其中也不免有明清基调在暗中接引，不过严氏只敢引孟子“民为贵，君为轻”，而不敢引《明夷待访录》而已。

[74] 见《饮冰室文集》之二，39—40页。

[75] 见《中国工艺商业考提要》，51页。

[76] 关于这个问题的研究，日本沟口雄三教授的贡献最多。可看他的《中国前近代思想の屈曲と展开》，3—24页，东京：东京大学出版会，1980；《中国における公·私概念の展开》，《思想》669号，东京：岩波书店，1980年3月，19—38页；《中国の“公·私”》，《文学》，东京：岩波书店，1988，第五十六卷，九月号，88—102页及10月号，73—84页。参阅拙作《中国近世宗教伦理与商人精神》，97—104页。

［77］　王阳明主“心即理”，即将“天理”收归“心”中，故说：“天理即是良知。”（《王阳明全集》卷三，上册，100页）每一个人都具有“良知”，这一点在他的系统中是不成问题的。但“良知”虽为人人所同具，一切个人的“良知”是否都相同却是一个吃紧的问题。有人问他：“良知一而已：文王作《彖》，周公系《爻》，孔子赞《易》，何以各自看理不同？”他答道：“圣人何能拘得死格？大要出于良知同，便各为说何害？且如一园竹，只要同此枝节，便是大同。若拘定枝枝节节，都要高下大小一样，便非造化妙手矣。汝辈只要去培养良知，良知同，更不妨有异处。”（《全集》，112页）可知他明白肯定“良知”在“大同”之中仍有“小异”，即每个人的“良知”都有所不同，并非“高下大小一样”。这是我用“个人化”、“私”化的根据。又阳明此处凭空添出了一个“造化”来，作为“良知”“有异处”的一种解答。这是否即是别处所说的“良知是造化的精灵”的那个“造化”？（《全集》，104页）然则此“造化”又是什么？“天乎”？“上帝”乎？在他的系统中，“良知”是一切价值之源，但“良知”之源又在何处？这似乎也是一个无法逃避的问题，阳明显已察觉到此问题，但终无明白的交代。

［78］　见《明儒学案》，卷三十二，《泰州一》，7页。

［79］　王艮说：“身与道原是一件。圣人以道济天下，是至尊者道也。人能宏道，是至尊者身也。尊身不尊道，不谓之尊身；尊道不尊身，不谓之尊道。须道尊身尊，才是至善。”见《王心斋先生全集》，卷三，79—80页。“良知”个人化未尝不可为“道”“身”合一说开一方便法门。

［80］　李贽《藏书》，卷三十二《德业儒臣后论》，第三册，544页，北京：中华书局，1959。按：此语之下李氏曾举“私有秋之获”、“私积仓之获”、“私进取之获”、“官人私禄”等为例，但并不是讲“私有财产”，读者不可误会其意。

［81］　《王阳明全集》，卷三，上册，107页。

［82］　见《顾亭林诗文集》，卷一，15页，北京：中华书局，1959。

［83］　《原抄本日知录》，卷三，徐文珊点校，台北：明伦出版社，1970年三版，68页。

［84］　《顾亭林文集》，《亭林佚文辑补・与黄太冲书》，246页。

［85］　《明夷待访录》，1—2页。

［86］　李维桢：《大泌山房集》卷一〇五，万历三十九年（1611）序，普林斯顿大学葛思德东方图书馆据东京内阁文库藏本影印，28页。

［87］　王世贞：《弇州续稿》（三），文渊阁四库全书影印本，台北：商务印书馆，卷七十六，18页。

［88］　王夫之：《读通鉴论》，卷十九《隋文帝一一》，中册，639页，北京：中华书局，1975。

［89］　《龚自珍全集》，上册，第一辑，91—93页，上海：中华书局，1962。

［90］　《陈确集》，卷十一，上册，257页，北京：中华书局，1979。

[91] 同上书，卷五，158页。

[92] 《陈确集》，别集卷三，下册，438页。

[93] 《潜书》上篇下"养重"，91页。

[94] 《王阳明全集》，卷三十二，下册，1171页。

[95] 钱大昕：《十驾斋养新录》，卷十八"治生"条，第二册，437页，台北：商务印书馆，国学基本丛书本，1967。

[96] 沟口雄三：《中国与日本"公私"观念之比较》，贺耀夫译，《21世纪》，香港：香港中文大学中国文化研究所，1994年2月号，93页。

[97] 《太炎先生自述学术次第》，67页。辛亥革命后张謇给他儿子所拟的作文题目中便有《士以治生为急论》，可与太炎《自述》相印证。见《张謇存稿》，653页，上海：上海人民出版社，1987。

[98] 《胡适的日记》手稿本，第八册，1929年4月27日条。台北：远流出版公司，1990，此书无页数。

[99] 《谭嗣同全集》，下册，531页。

[100] 《谭嗣同全集》附录，梁启超《谭嗣同传》，下册，546页。

[101] 参看钱穆《中国近三百年学术史》，下册，677—678页，台北：商务印书馆，1968。

[102] 陈其元：《庸闲斋笔记》，卷四"圣教西行"条，89—90页，北京：中华书局，1989。

[103] 《庸闲斋笔记》，卷五，"日本人斥陆王之学"条，110页。

[104] 见舒新城编《近代中国教育史资料》，下册，918页，北京：人民教育出版社，1961。

[105] 孙诒让：《周礼正义·序》，5—6页，台北：商务印书馆，国学基本丛书本，1967。

[106] 参看 Ying-shih Yu, *The Radicalization of China in the Twentieth Century*, *Daedalus*, Spring, 1993, esp. pp. 126—130.

[107] 萧公权说："盖张居正等毁书院禁私学之动机既为巩固专制政权，则王门之布教平民，不啻无意中向专制作微妙之攻击。"见《中国政治思想史》下册，605页。此说极有见地。

[108] 见冯从吾《关学篇》，卷四，44页，陈俊民、徐兴海点校，北京：中华书局，1987。这当然与吕柟以前在朝廷的不愉快的经历有关，故此时已对朝廷既失望又有戒心。参看《明史》卷二八二《儒林一》本传，第二四册，7243页。

[109] 《明史》，卷七十二《职官一》，第六册，1733页。

[110] 《明夷待访录·置相》，5—6页。

[111] 参看余英时《君尊臣卑下的君权与相权》一文，收在《历史与思想》，47—

75 页，台北：联经，1976。

[112] 王夫之说："天原道，君原天，相原君，百官原相，大哉！……今以天下之大，选贤简德之繁且久，不能得一二心膂之臣，任以论，乃靳然果废其官。……其不折而入于中奄者，无几也。"见《黄书·任官第五》，24 页。

[113] 见《二程集》，上册，539—540 页，台北：里仁书局，1982。

[114] 《御制文集》(下)，文渊阁四库全书影印本，《御制文集二集》，卷十九，7—8 页。先师钱宾四先生发现乾隆此文与清代学术的关系最为深刻。见《中国近三百年学术史·自序》，2 页。

[115] 见《清史列传》，卷十八，第五册，1325—1326 页，北京：中华书局，王钟翰点校，1987。按："上谕"中有与《书程颐经筵劄子后》完全相同的字句，引文已加省略。

[116] 我也要引一个明代的例子来说明儒学与君主专制之间的微妙关系。弘治(1488—1505)中，太监何文鼎因国舅张鹤龄屡违法入禁宫，仗剑欲诛之。事为明孝宗所知，收缚文鼎，面讯曰："汝内臣安能如此是谁主使？"文鼎曰："主使者二人，皇上亦无如之何？"上曰："彼为何人而我无之何？"文鼎曰："孔子、孟子。"上曰："孔、孟古之圣贤，如何主使？"文鼎曰："孔、孟著书，教人为忠为孝。臣自幼读孔、孟之书，乃敢尽忠。"上怒，命武士瓜击之。文鼎病疮死。见韩邦奇《苑洛集》(文渊阁《四库全书》影印本)，卷十九(见闻考随录二)，19—20 页。这个故事说明稍稍读过孔、孟之书的太监也知道儒家的道理是皇帝也不敢违抗的。但事实上如果专制君主把心一横，孔、孟的道理对他便发生不了拘束的作用。这个故事生动地印证了吕坤的著名议论："故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺，即夺焉，而理则常伸于天下万世。"见吕坤《呻吟语全集》，卷一之四，12 页，台北：侯象麟重印本，1975。明、清的专制之君常以"势"夺"理"诚为事实，但儒学至少在理论上是限制君权的，不是助纣为虐的，此则不可不辩。

[117] 《訄言·清儒第十二》，30 页。此段末句前已引及。兹为说明不同的问题，重引全段于此。并可参看梁启超《中国近三百年学术史》，《饮冰室合集》第十册，第二及第三两章，11—24 页。

[118] 前面说到《明儒学案》中领袖人物很少有陈政事、论治道的。这一点必须有专文讨论才能彻底澄清。但张舜徽曾就《皇明经世文编》中选出 302 篇文字，加以分类，其中有"治道"一类，多为奏疏，出自《明儒学案》中人之手者寥寥无几。读者参看其目即可得一大概的印象。(见张舜徽《中国史论文集》，133—135 页，武汉：湖北人民出版社，1956)。又顾宪成记其弟允成之言曰："第一日喟然发叹。予曰：何叹也？弟曰：吾叹夫今人讲学，只是讲学耳。予曰：何也？曰：任是天崩地陷，他也不管。予曰：然则所讲何事？曰：在缙绅只是明哲保身一句，在布衣只是传食诸侯一句。予为俛其首。"见《泾皋藏稿》(文渊阁《四库全书》影印本)，卷二十二，《先弟季时述》，20 页。此中"明哲保身"一语即透露了讲心学者的避祸心理。

[119] 谭嗣同:《仁学》第三十,见《谭嗣同全集》下册,337页。

[120] 刘师培:《古政原论》,收入《遗书》第二册,773页。

[121] 陈寅恪:《审查报告三》,刊登在冯友兰《中国哲学史》,下册,2—3页,上海:商务印书馆,1934。

[122] 参看本书中《现代儒学的困境》。

[123] 见曹胤儒编《盱坛直诠》,台北:广文书局影印《儒林典要》本,下卷,44页,1967。按:罗汝芳与张居正是论学之友,此一记录是可信的。参看张居正《答罗近溪宛陵尹》,《张太岳文集》,450—451页,上海:上海古籍出版社,1984。

[124] 见《顾颉刚读书笔记》,第十卷,7798页,台北:联经,1990。

[125] 《陈确集》,别集卷一四,下册,555页。

[126] 《仁学》第四十七、《谭嗣同全集》,下册,367—368页。

[127] 关于基督教之肯定日常人生,可参看 Charles Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Part Ⅲ, *The Affirmation of Ordinary Life*, pp.211—302。

[128] 戴震:《绪言》,收在《孟子字义疏证》,79页,北京:中华书局,1961。

[129] 朱熹:《四书章句集注》,59页,北京:中华书局,新编诸子集成本,1983。

[130] 关于古代"修身"观念的演变,参看我的《中国知识分子的古代传统——兼论"俳优"与"修身"》,收在《史学与传统》,84—92页,台北:时报文化出版公司,1982。

[131] 见王安石《临川先生文集》,723页,卷六十八《杨墨》,北京:中华书局,1964。

[132] Thomas R. Nevin, *Irving Babbitt: An Intellectual Biography*, The University of North Carolina Press, 1984, pp.108—109.

[133] Arthur M. Schlesinger. Jr., *The Cycles of American History*, Houghton Mifflin Company, 1986, pp.435—436.

现代儒学的困境

儒学在中国历史上遭遇困境不自现代始。孔子之后有杨、墨，特别是墨家的挑战，这是第一次困境。汉、晋之际有新道家反周孔名教的运动，这是第二次困境。这一次困境的时间特别长，因为继反名教之后便是佛教长期支配中国的思想界和民间信仰。第三次困境发生在晚明。由于泰州学派的风行一时，遂有“三教合一”运动的兴起，李卓吾承王阳明之说而更进一步，公开宣称“不以孔子之是非为是非”。这次运动虽未如魏、晋时代明标“反名教”之名，但实际也相去不远，所以才引起顾炎武、黄宗羲等人的大声疾呼，黄宗羲在《明儒学案·泰州学案序》中更明白地指出：泰州学派到了颜山农、何心隐诸人手上，“已非复名教所能羁绊”。

如果从历史背景着眼，我们不难看出，这三次反儒学的思想运动都爆发在中国社会解体的时代。解体的幅度有大有小，深度也颇不相同，因此对儒学的冲击也有或强或弱之异。但以现代眼光来看，上述三次社会解体都没有突破中国文化传统的大格局。儒学在经过一番自我调整之后，仍能脱出困境，恢复活力。

现代儒学的困境则远非以往的情况可比，自19世纪中叶以来，中国社会在西方势力的冲击之下开始了一个长期而全面的解体过

程,这个过程事实上到今天还没有走到终点。由于社会解体的长期性和全面性,儒学所面临的困境也是空前的。

为什么儒学的困境和社会解体的程度有这样密切的关联呢?这首先要从儒学的性质说起。儒学不只是一种单纯的哲学或宗教,而是一套全面安排人间秩序的思想体系,从一个人自生至死的整个历程,到家、国、天下的构成,都在儒学的范围之内。在两千多年中,通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立,儒学已一步步进入百姓的日常生活的每一角落。我们常常听人说儒学是中国文化的主流,这句话如果确有所指,则儒学绝不仅限于历代儒家经典中的教义,而必须包括儒家教义影响而形成的生活方式,特别是制度化的生活方式。但是我们必须紧接着澄清两点必有的误会:第一,中国文化包罗甚广,自然不限于儒学。我们说儒学弥漫在中国人日常生活中的每一角落,并不意味中国文化整个是儒学的实现。事实上,在每一角落中,我们也都可以找到非儒学的成分。不过整体地看,确没有任何其他一家的教义散布得像儒学那样全面。第二,我们并不天真地认为儒学在日常生活中的制度化即是儒学的充分实现,缘饰和歪曲都是制度化过程中所确实发生过的现象。儒学基本上是要求实践的,无法长期停留在思辨的层次,从个人的心性修养到制度化显然都是归宿到实践。观念一落实到生活中便必然会因种种主观和客观条件的限制而发生变化,因此歪曲更是不可避免的。

我们在此只是指出儒学通过制度化而在很大的程度上支配着传统文化这个事实。我们并没有下道德判断。指出这个事实正是为了说明儒学的现代困境的根源所在。传统的儒学诚然不能和传统的制度画等号,但前者确托身于后者。19世纪中叶以来,传统的制度开始崩溃。比较敏感的人便不免把制度运作的失灵归咎于儒学,例如太平天国时代的汪士铎,其人为曾国藩、胡林翼所器重的谋士,而曾、

胡都是所谓“理学名臣”。但他在《悔翁日记》中便屡次痛斥儒学，不但骂程朱理学，而且也鄙薄孔孟。他是一个讲功利的人，思想上倾向法家，在学术思想史上，汪士铎自然占不到重要地位，然而他反儒学的激烈态度却是一个信号。更可注意的是他并没有接触到“西学”，他是从传统内部来反儒学的人。

中国近代反儒学的运动要到五四时期才发展到全面的阶段，但五四以前已有一个很长的酝酿阶段。鸦片战争以后，中国人最初只承认在“船坚炮利”方面不如西方，所以冯桂芬的《采西学议》仅限于西方的科技。到了清末变法时期，中国人才正式承认政治制度落伍了。康有为、梁启超、谭嗣同的鲜明态度不必说了，即使以提倡“旧学为体，新学为用”而著名的张之洞也已对传统的政治制度失去了信心，因为他所谓的“新学”包括了“西政”在内。

在全面社会解体的过程中，政治制度是最早崩坏的一角，紧接着便是一切社会制度的全面动摇。谭嗣同的“冲决罗网”已开五四的先河，不过他毕竟还没有全面地反儒学，只找出荀子做替死鬼；他的最大著作也标“仁学”之名，这也许是因为康有为依然要假借孔子的旗号。从戊戌政变到五四不过二十年，但这二十年间中国传统制度的全面瓦解已表面化。从家族婚姻、乡里、学校各种制度到风俗习惯，其中已没有任何一部分是可以站得住的了。五四全面反传统的运动便是在这种形势下逼出来的。五四运动又号称“新文化运动”，其实所谓“新文化”即是西方文化，而以“民主”与“科学”为其主要内容。儒学则在这一运动当中首当其冲，成为反传统的最主要的对象。我们回顾这一段大家熟悉的历史是为了说明一点：近百余年来，中国的传统制度在一个个地崩溃，而每一个制度的崩溃即意味着儒学在现实社会中失去一个立足点。等到传统社会全面解体，儒学和现实社会之间的联系便也完全断绝了。这似乎可以解释为什么中国近代史

上反儒学的情绪一步一步地提高，而在五四时代达到了高潮。

用康有为的话说，中国在现代要求“速变”、“全变”。但不幸这个“变”始终未能成功。传统秩序已随着旧制度的全面崩溃而一去不返，但是中国人所追求的新秩序则迟迟不能出现。在晚清和民初，我们还能把“变”而无成的责任推在旧制度的身上。五四以后则不再能如此了，因此必须另找对象，这个对象当然不能是已崩溃的制度，而是制度后面的精神或思想。中国为什么总是产生不了“民主”，为什么“科学”始终难以生根？大家想来想去，自然只有儒学及其残留的影响才可能是“民主”和“科学”的真正敌人，精神或观念总是在文化或社会大变动中最后退出历史舞台的东西。所以在中国人，至少是知识分子，追求“民主”和“科学”最热烈最紧张的时代，也往往是反儒学的情绪最高涨的时代。现代儒学的困境，以此为始点。

儒学和制度之间的联系中断了，制度化的儒学已死亡了。但从另一方面看，这当然也是儒学新生命的开始。20世纪30年代胡适在芝加哥讲“儒教的历史”，曾说：“儒教已死，儒教万岁。我现在也可以是儒教徒了。”这个想法恐怕今天不少同情儒学的人也许会加以赞许。但是，儒学目前的困境也在此。让我们用一个不太恭维但毫无恶意的比喻，儒学死亡之后已成为一个游魂了。如果我们因此庆祝儒学获得了新生，那么儒学又将以何种方式维持它的新生命呢？它将从此成为“游魂”，还是要“借尸还魂”呢？

传统儒学的特色在于它全面安排人间秩序，因此只有通过制度化才能落实。没有社会实践的儒学似乎是难以想象的。即使在道德领域内，儒学的真正试金石也只能是在实践中所造成的人格，即古人所说的“气象”或“风范”。如果儒学仅仅发展出一套崭新而有说服力的道德推理，足以与西方最高明的道德哲学抗衡，然而这套推理并不能造就一个活生生的人格典范，那么这套东西究竟还算不算儒学恐

怕总不能说不是一个问题。儒学与基督教不同。基督教在中古时代也曾与许多俗世制度融为一体,自从经过宗教改革和启蒙运动的洗礼之后,由于它是有教会组织的宗教,最后终能托身在宗教制度之内。政教分离的结果是基督教与俗世制度之间划清了界线,然而不必变成游魂。传统儒学并无自己的制度或组织,而是以一切社会制度为托身之所。从这一点说,康有为当年想仿效基督教而建立孔教会也不无所见,虽然这是不可能的事。中古基督教在思想上也居于最高的地位,哲学尚是其婢女,科学更不必说。但是自从科学革命以后,基督教在学术思想领域内到处撤退,科学进军到何处,它便从何处退却。然而它毕竟是西方一般意义下的典型宗教,有自己的特有领域且科学迄今为止所不能攻占的。传统儒学在这点上也与基督教大异,因为它是全面性的。传统儒学无所不在,因此不能在任何一条战线上撤退,连宗教的领域也必须奋斗到底。那么现代儒学究将何以自处?

在传统时代,到处都可以是儒家"讲学"之地,不必限于书院、私塾、明伦堂之类地方,连朝廷之上都可以有经筵讲座。今天的儒学似乎只能在大学哲学系中存身,而且也不是每一个哲学系中都有儒学。此外当然还可以有一些零星的儒学社群,但也往往要依附在大学制度之中。那么是不是儒学的前途即寄托在大学讲堂和少数学人的讲论之间?这样的儒学其可能的最高成就是什么?是不是即在于通过西方的思辨方式而最后取得与西方的哲学界、宗教界平等对话的资格?在学术上,传统的儒学是博雅与通识兼顾而尤其重视会通,今天面对西方学术越来越专业化的趋势,儒学是不是还能保持这个理想?或者必须有所选择甚至竟走专业化的道路?如果走选择的路,取舍的标准是什么?如果走专业化的路,究竟儒学的专业又是什么?

如果儒学不甘仅为"游魂"而仍想"借尸还魂",那么何处去找这

个“尸”？以“家”为“尸”吗？今天是小家庭制度，孝悌将如何安顿？更如何应付愈来愈显著的个人主义的趋势？以“国”为“尸”吗？今天中国人所追求的是“民主”，这恰恰不是儒学最见精彩之所在。

我们提出这许多问题，好像是在继续反儒学的运动，其实这绝不是此文的用意所在。此文的目的仅在用比较尖锐的问题凸显出儒学的现代困境。这些问题都不能有简单的答案，甚至根本未必有答案；有些则不一定是适当的问题，而且问题的提法也大可斟酌。无论我个人怎样同情儒学，我对于儒学困境的估计宁可失之于过高，而不愿失之于过低。总之，我希望这篇急就章能够激起大家严肃讨论的兴趣，或进一步的思考。思考是脱出困境的始点。

1988年8月27日晨于新加坡

唐、宋、明三帝《老子》注中之治术发微

在《反智论与中国政治传统》一文中，我曾指出《老子》一书中的政治思想基本上是属于反智的阵营，而这种反智成分的具体表现便是权谋化。这一点在现存的帝王注释《老子》诸本中可以得到说明。

据唐玄宗《道德真经疏》卷首所附之《外传》[1]，帝王之注《老子》者以梁武帝萧衍为最早，其书凡四卷，“证以因果为义”。稍后又有梁简文帝萧纲作《老子述义》十卷，但两书今已失传。（按：《隋书·经籍志三》列有梁武帝《老子讲疏》六卷及简文帝《老子私记》十卷，卷数与书名略有异同。）《道藏》所收帝王注解《老子》者仅有唐玄宗、宋徽宗及明太祖三家。[2]以下仅就与“反智论”题旨相关者引诸帝解老之文若干条，以略见老子思想与传统治术之关系。其余不能详及也。

我在《反智论与中国政治传统》中曾引老子的“夫天下，神器也，非可为者也。为之者败之，执之者失之”。唐玄宗和明太祖两人对此条的疏释各具妙谛。此条至“为者败之”止，玄宗疏曰：

> 天下大宝之位所以不可力为也者，为是天地神明之器将以永终圣德之君，而令流布恺悌之化。岂使凶暴之夫力为，而得毒螫天下乎？是知必不可为，为亦必败。此戒奸乱之贼臣也。[3]

至"执者失之"句,则曰:

> 人君者或拨乱反正,或继体守文,皆将昭德塞违,恤隐求瘼。或执有斯位,凌虐神主,坐令国乱无象,遂使天道祸淫,神怒人怨,是生灾沴,乱离斯作,谁奉为君?当失斯位矣。此戒帝王也。[4]

今按:老子原文显是作为一种普遍命题而提出的,"为者"、"执者"何尝分别指臣下与君主而言?玄宗此疏最能表现帝王对"神器"的患得患失之情。他一方面怕贼臣造反抢他的帝位,另一方面又怕自己弄得不好要失去大宝。玄宗之注与疏皆成于开元时[5],以上疏语实不啻为其后安禄山之乱作预言也。但玄宗论"执者失之"一段仍流露出唐初君权在社会压力下深自抑制戒惧的精神,与同时李华《中书政事堂记》所论"议君"诸端互为呼应,至堪玩味。[6]

明太祖注同条则说:

> 此老子自叹之词。朕于斯经乃知老子大道焉。老子云:吾将取天下而将行又且不行,云何?盖天下,国家神器也。神器者何?上天后土,主之者国家也。所以不敢取。乃曰:我见谋人之国未尝不败。然此见主者尚有败者,所以天命也。老子云:若吾为之,惟天命归而不得已,吾方为之。[7]

明太祖是开国之君,所以此注特别强调他之拥有"神器"是"天命所归"。他用"天命"来注释此节已属奇谈,而复郑重地说:"朕于斯经乃知老子大道焉。"他心中的老子之"道"究竟是怎样一回事便不难推知

了。他注"古之善为士者,微妙玄通,深不可识"一大段有云:

> 君子之人怀仁坚志,人轻不可得而知彼之机,故设七探之意,使欲知彼之机尤甚难知。盖欲使后人修道坚如是也。又以犹豫二兽名于其中,又以整然之貌见之,加以怠慢之情合之,添淳淳然混之,亦声势以动之,侮以喧哗窥之。凡如此者有七,终不得其真情。[8]

此处所说的正是"君人南面之术",即帝王如何用权谋术数来控驭臣下。司马迁曾叹道:"而老子深远矣!"明太祖才真正窥见了此种"深远"之境。臣下尽管设"七探"来测君上之机,而君上仍必须不动声色。这也正是韩非所说的"术不欲见"和"明君无为于上,群臣悚惧乎下"。柳存仁说:"自有谈道家阴柔之术以来,未有如此处所言之豁朗者也。"[9]这是一针见血的话。

关于《老子》"不尚贤,使民不争"一点,宋徽宗的解释比较值得注意。他说:

> 尚贤则多知,至于天下大骇,儒墨毕起……不尚贤则民各定其性命之分,而无所夸跂,故曰不争……庄子曰:削曾、史之行,钳杨、墨之口,而天下之德始玄同矣。[10]

宋徽宗引《庄子·胠箧》篇之语注"不尚贤,使民不争",颇显露时代的背景。(按:"曾、史之行"指"曾参行仁、史鳍行义"而言。)北宋思想比较自由活泼,因此有学派之争和党派之争,徽宗殆深感于此,而兴统制思想之念。至于明太祖,则君权独运的局面已成,在文字狱的压力之下,士大夫早已噤若寒蝉。所以明太祖反而不再觉得"钳杨、墨之

口”是什么问题了。[11]

三帝论“愚民”问题，合而观之，也甚有趣。《老子》“为道者非以明民也，将以愚之也”一节，唐玄宗注曰：

> 人君善为道者，非以其道明示于民，将导之以和，使归复于朴，令如愚耳。[12]

宋徽宗生当儒学复兴之世，则引孔子语解之曰：

> 民可使由之，不可使知之。古之善为道者使由之而已。[13]

两帝在采用愚民政策这一点上的主张是一致的。相形之下，明太祖的心思便复杂得多。他说：

> 老子言大道之理务欲使人君君、臣臣、父父、子子、彝伦攸叙。实教民愚，罔知上下，果圣人欤？又言民难治，当哉！若使小民知有可取者，彼有千方百计，虽法严冰霜，莫知可治。老子设喻，故以智治又不以智治。文何奥哉？非也。盖谓民多智巧，王若以巧以计治民，则为民祸；臣若以智匡君理政，则君之贼。[14]

老子的思路本属辩证式的发展，统一之中有矛盾，矛盾中又见统一。明太祖便抓住了这一点。他这一段文字不甚通顺，但意思很清楚。他认为无论是愚是智，都不可一概而论。人民有时应该愚，有时又不应该愚；治国有时应该“不以智”，有时又应该“以智”。在同条注稍前，他曾说老子的“愚民”并不等于“痴民”。譬如说，在分别君臣父

子、上下尊卑的秩序方面，他显然希望人民智而不愚。所以他说如果圣人教民愚到不知上下之分的地步，那还成其为圣人吗？又譬如他所撰写的《大诰》，要“所在臣民，熟观为戒”，他当然也不希望全国人民愚昧得无法了解他的意思。总之，由于他深知民之难治，他领悟到为政有发动人民的积极性之必要。因此“愚民”对他而言，绝不是“不知不识，顺帝之则”或“民可使由之”那样被动式的了。但是为了压制人民的物质欲望，明太祖则坚决地主张“愚民”。他说：

> 所以有德之君绝奇巧、却异财而远声色，则民不争浮华之利。奇巧无所施，其工皆罢虚务而敦实业。不数年淳风大作。此老子云愚民之本意也。[15]

老子本意是否如此，姑且不论。把这段话和“若使小民知有可取者，彼有千方百计，虽法严冰霜，莫知可治”合起来看，可见他感到最难应付的问题之一便是小民对于改善他们物质生活的强烈要求。明太祖在这里用了一些传统的价值观念（如“奇巧”、“异财”、“声色”、“浮华”、“虚务”）来谴责小民的这类欲求，使人觉得这类欲求全是罪恶。戴震曾说：

> 今既截然分理欲为二，治己以不出于欲为理，治人亦必以不出于欲为理，举凡民之饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感，咸视为人欲之甚轻者矣。轻其所轻，乃曰：吾重天理也，公义也，言虽美，而用之治人，则祸其人。[16]

这正是针对着明太祖这一类的“愚民”政治而言的。所以戴氏主张：“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理（“理”疑当

作“厘”)不爽,是为理。”[17]章太炎《释戴》云:

> 如震所言,施于有政,上不呰苛,下无怨读言,衣食孳殖,可以致刑措……夫言欲不可绝,欲当即为理者,斯固隶政之言,非饬身之典矣。[18]

这一解释是十分正确的。故以反智政治而言,明太祖的了解远比唐玄宗与宋徽宗为深刻。章太炎说他“任法律而参雒、闽(程、朱)”,现在我们又看到,在儒、法两家以外,他对老子书中的反智成分也利用得十分到家。

老子的政治思想,至少在表面上看,是以“清静无为”为其最显著的特色。三帝注《老子》,在这一类的地方自然也不能不加以敷衍,但在政治实践中,严格的“清静无为”是不可能的事。即如汉初曹参的无为而治,事实上乃是“萧规曹随”。以刑法而言,萧何的《九章律》大体仍承秦之旧,虽有斟酌增减,还是相当严酷的。然则曹参谨守萧何之规,又焉得谓之“清静”乎?宋徽宗解“民不畏死”章之“若使民常畏死而为奇者,吾得执而杀之,孰敢”云:

> 天下乐其生而重犯法矣,然后奇言者有诛,异行者有禁,荀卿所谓犯治之罪,固重也。[19]

徽宗此处显然主张对“犯治”者用重刑。他解“为奇者”作“奇言”、“异行”,疑有时代背景,或即指“吃菜事魔”、“夜聚晓散”之摩尼教徒而言。据吴曾《能改斋漫录》云:

> 政和八年(1118年)诏有司,使学者治御注《道德经》。间于

其中出论题。[20]

则徽宗注《老子》当在政和八年(按:是年改元重和)前不久。而方腊之乱即起于宣和二年(1120年),上距注《老子》不过两三年耳。徽宗以前,宋代已屡禁"夜聚晓散传习妖法",徽宗时摩尼教益活跃,故大观二年(1108年)八月及政和四年(1114年)七月均有有关他们活动的报告。[21]政和四年八月三十日诏曰:

> 河北州县传习妖教甚多,虽加之重辟,终不悛革。闻别有经文,互相传习;鼓惑至此,虽非天文图谶之书,亦宜立法禁戢。[22]

此诏所指不必即是摩尼教,但在时间上正与徽宗注《老子》相先后,则注中"奇言"、"异行"并非泛言,从可知矣。

明太祖与"民不畏死"章,尤有特殊渊源。据他洪武七年(1374年)所撰的《自序》说:

> 见本经云:民不畏死,奈何以死而惧之。当是时,天下初定,民顽吏弊,虽朝有十人而弃市,暮有百人而仍为之。如此者岂不应经之所云。朕乃罢极刑而囚役之。不逾年而朕心减恐。

太祖初因严刑无效,感于"民不畏死"之语,遂发愤注《道德经》。照理说,他此后应该不再嗜杀了。实则不然。注老不久,他又恢复了重刑,至洪武十八年而益甚。[23]而且就在《老子》注中,他的用刑之意也跃然字里行间,不能自掩。他注"民不畏死"一节云:

> 民不怕死,乃以极刑以禁之,是为不可。若使民果然怕死,

国以此为奇。老子云：吾岂不执而杀之。噫！畏天道而孰敢？王者陈纲纪，各有所司，司之以道。民有可罪者，乃有司责之，官守法以治之。然如是犹有过误者、故违者，君有所不赦。天地以司君，君乃代天而理物。若或妄为，其有救乎？即人主不赦过误故违者是也。[24]

此注前半段有不敢妄杀人的意思，但紧接着就口气一变，强调对于“妄为”者或“过误故违”者，君主决不宽赦。可见他在注解过程中，经过再三考虑之后，终觉治天下不能放弃法家的严峻手段，因而转把老子“民不畏死，奈何以死惧之”的话看淡薄了。注中特重刑罚之处屡见不鲜。如“天下有始，以为天下母；既得其母，以知其子”条注曰：

云始母，人能知大道。能如是，生生不绝，则常守其大道。大道果何？曰仁、曰义、曰礼、曰智、曰信，此五者道之化而行也。君天下者行此、守此，则安天下；臣守此，而名贤天下，家乃昌；庶民守此，而邻里睦、六亲和、兴家，不犯刑宪、日贞、郡里称良。若天子、臣、庶守其道，则终身不危。人人守之，不妄为。[25]

此条以儒家五常之道解老子所谓“大道”，但老子曾说：

失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首也。[26]

这显然与注语有矛盾，而太祖并不顾及，真不脱帝王本色。注中“邻里睦、六亲和、兴家、不犯刑宪……不妄为”诸语，在正文中也并无照应。同样的注解也见于“出生入死”一章。其注有云：

人生于世……贪取养生之物……取非其道,用非其理,反为所伤。……酒色财气,无病医药过剂,及有病不医,饮食衣不节,思欲过度,妄造妖言,奸邪犯宪,冒险失身,不畏鬼神,不孝不悌,于此数事人未尝有能免者。[27]

《老子》原文中说到"善摄生"的问题,明太祖借题发挥,最后又回到他最关切的政治道德的教训上面去。但这正是注文特见精神之所在,我们自然不能用经生注疏的标准来衡量它。读到这些地方,我们简直觉得明太祖不是在注《道德经》,而是在发挥他的《六谕》。看洪武二十一年(1388年)3月19日所颁"教民榜文":

每乡每里各置木铎一个,于本里内选年老或残疾不能理事之人或瞽目者,令小儿牵引,持铎循行本里。如本里内无此等之人,于别里内选取。俱令直言叫唤,使众闻知,劝其为善,毋犯刑宪。其词曰:"孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。"如此者每月六次。[28]

试看与上引两条《老子》注何其肖似。在传统社会中,明太祖利用大众传播以收统制之效,也已达到了很惊人的程度。[29]

又"民不畏威,大威至矣"一章,明太祖注曰:

谓王、臣及士、庶修身谨行,止务大道焉。经云:民不畏威,大威至矣。言君天下者以暴加天下,初则民若畏,既久不畏。既不畏方生,则国之大祸至矣,莫可释。在士、庶,平日不可恣意慢法,眇人侮下,一日干犯刑宪,则身不可保。若言王,大祸即大

威；士、庶则刑宪乃大威矣。[30]

此注前半是太祖现身说法，与《自序》所说“朕乃罢极刑……不逾年而朕心减恐”之语完全符合。足见他一度因“民不畏死”而内心曾大起恐惧，以为“大祸”将至。可是接下去注语仍是一再搬出“刑宪”来恐吓人，说这是对于士、庶的“大威”。《商君书》说：“世智，则力可以胜之。”明太祖虽注《老子》，而终不能自掩其法家的本来面目，以致“刑宪”两字时来腕底，这是很耐人寻思的。

三帝《老子》注中可资讨论发挥之处尚多，因佚出本篇题旨之外，故不具论。

余英时
1976年5月23日

注释

[1] 《道藏》，第三五八册洞神部，玉诀类，2a页。

[2] 参看柳存仁《〈道藏〉本三圣注〈道德经〉之得失》，《崇基学报》，第九卷，第一期，1969年11月，1—9页。

[3] 《唐玄宗御制道德真经疏》，见《道藏》，三五六册，卷四，7b页。

[4] 《唐玄宗御制道德真经疏》，见《道藏》，三五六册，卷四，8a页。

[5] 参看柳存仁《〈道藏〉本三圣注〈道德经〉之得失》，2页。

[6] 参看《君尊臣卑下的君权与相权》。

[7] 《大明太祖高皇帝御注〈道德真经〉》，见《道藏》，三五四册，上卷，30b页。

[8] 《大明太祖高皇帝御注〈道德真经〉》，见《道藏》，三五四册，上卷，14b页。

[9] 柳存仁：《〈道藏〉本三圣注〈道德经〉之得失》，5页。

[10] 《宋徽宗御解〈道德真经〉》，见《道藏》，三五九册，卷一，5b页。

[11] 关于明初文字狱的情况，参看顾颉刚《明代文字狱祸考略》，载《东方杂

志》,第三十二卷,十四期,民国二十四年(1935年)七月;吴晗:《朱元璋传》,210—220页,上海:新中国书局,1949年7月再版。

[12]　《唐玄宗御注道德经》,见《道藏》,三五五册,卷四,7a页。

[13]　《宋徽宗御解〈道德真经〉》,见《道藏》,三五九册,卷四,9b页。

[14]　《大明太祖高皇帝御注〈道德真经〉》,见《道藏》,三五四册,下卷,29a—29b页。

[15]　《大明太祖高皇帝御注〈道德真经〉》,见《道藏》,三五四册,下卷,29a页。

[16]　戴震:《〈孟子〉字义疏证》,下卷。

[17]　戴震:《〈孟子〉字义疏证》,下卷。

[18]　章太炎:《太炎文录初编》,卷一。

[19]　《宋徽宗御解〈道德真经〉》,见《道藏》,三五九册,卷四,20b页。

[20]　《能改斋漫录》,卷十三,"记事"门,"诏学者治御注《道德经》"条,北京:中华书局,1960。

[21]　牟润孙:《宋代之摩尼教》,见"注史斋丛稿",香港:新亚研究所,1959。

[22]　《禁约》,见《宋会要稿·刑法二》,第七册,6527页,北京:中华书局影印本,1957。

[23]　邓嗣禹:《明大诰与明初之政治社会》,见《明朝开国文献》,第一册卷首,25页,台北:台湾学生书局排印本。

[24]　邓嗣禹:《明大诰与明初之政治社会》,见《明朝开国文献》,第一册下卷,34b—35a页。

[25]　邓嗣禹:《明大诰与明初之政治社会》,见《明朝开国文献》,第一册下卷,15b页。

[26]　按:明太祖注此段亦甚费心思,可参看《明朝开国文献》,下卷,1a—2b页。

[27]　《明朝开国文献》,下卷,12b—13a页。

[28]　见《皇明制书》,卷九,第三册,1419—1420页,台北:成文出版社,影印万历刻本,1969。

[29]　和田清:《明の太祖の教育敕语に就いて》,见《白鸟博士还历纪念东洋史论丛》,885—904页,1925;曾我部静雄:《明太祖〈六谕〉の传承について》,《东洋史研究》,第十二卷,第4号,1953年6月,27—36页。

[30]　《明朝开国文献》,下卷,33a页。

反智论与中国政治传统

——论儒、道、法三家政治思想的分野与汇流

(一)引言

中国的政治传统中一向弥漫着一层反智的气氛,我们如果用"自古已然,于今为烈"这句成语形容它,真是再恰当不过了。但是首先我们要说明什么叫作"反智"。

"反智论"是译自英文的anti-intellectualism,也可以译作"反智识主义"。"反智论"并非一种学说、一套理论,而是一种态度,这种态度在文化的各方面都有痕迹可寻,并不限于政治的领域。中国虽然没有"反智论"这个名词,但"反智"的现象则一直是存在的。因为这个现象可以说普遍地存在于一切文化之中,中国自然不是例外。研究这一现象的学者都感到不易给"反智论"下一个清晰的定义,不过一般地说,"反智论"可以分为两个互相关涉的部分:一是对于"智性"(intellect)本身的憎恨和怀疑,认为"智性"及由"智性"而来的知识学问对人生皆有害而无益。抱着这种态度的人们可以叫他作"反智性论者"(anti-intellectualist)。但是在西方,"反智性论者"和"反理性论者"(anti-rationalist)一方面颇相牵缠,而另一方面又有分别。神

学史和哲学史上颇不乏反理性(reason)之士,此在西方即所谓徒恃理性不足以认识“上帝”或“真理”;而在佛家,即所谓恃分别智不能证真如。所以一般地说,反理性论者只是对“理性”的使用际限有所保留,并非完全抛弃“理性”。“智性”在通常的用法中则含义较“理性”为广,并可以包括“理性”;反理性论者之不必然为反智性论者,其道理是显而易见的。至于这两者之间容易牵混不分,则是因为反智论者往往喜援引反理性者的思想学说以自重。例如尼采、柏格森、詹姆士(William James)诸人的反理性论,便常成为政治和社会上反智运动的思想武器。

反智论的另一方面则是对代表“智性”的知识分子(intellectuals)表现一种轻鄙以至敌视。凡是采取这种态度的人,我们称他们作“反知识分子”(anti-intellectuals)。必须指出,“反知识分子”和“反智性论者”之间的区别主要只存在于概念上,而在实践中这两者则有时难以分辨。我们之所以提出这一区别,是因为社会上一般“反知识分子”常常以知识分子为攻击的对象,而不必然要直接触及“智性”的本身,虽则对知识分子的攻击多少也涵蕴着对“智性”的否定。在下面的讨论中,我们将尽量用“反智论者”一词来兼指“反智性论者”和“反知识分子”两者,非十分必要时不再进一步加以区别,以免引起了解上的混乱。

中国政治上的反智传统是一个非常复杂的历史现象,我在本篇中只能从政治思想史的角度提出一些初步的看法,详论且俟将来。首先必须说明,文本虽以讨论反智论为主旨,但我并不认为中国的政治传统是以反智为其最主要的特色。相反地,至少从表面上看,中国的传统政治,在和其他文化相形之下,还可以说是比较尊重智性的。自汉武帝以来,尤其是隋、唐科举制度建立之后,政治上用人遵守一定的知识标准。明、清以八股文取士最受现代人攻击。然而撇开考

试的内容不谈，根据学者统计，明初百余年间进士之来自平民家庭（即三代无功名）者高达百分之六十。这样一种长时期吸收知识分子的政治传统在世界文化史上是独一无二的。

但是判断一个政治传统和智性的关系，不能仅从形式方面着眼，也不能单纯地以统计数字为根据。最重要的还得看智性对于政治权力是否发生影响，以及如果发生影响的话，又是什么样的影响。贾谊虽曾受到汉文帝的特别赏识，但是如果真如李义山所说的，“可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神”，则这种赏识并不足以说明汉文帝的政治具有智性的成分。所以我不想根据历史中知识分子有考试入仕这一途径，而对中国政治传统中的智性成分加以渲染。

政治上的反智传统不能孤立地去了解，一般地说，它是由整个文化系统中各方面的反智因素凝聚而成的。本篇之所以选择政治思想为讨论的基点，并不表示我认为思想是中国反智政治的最后来源，而是因为政治思想一方面反映当时的政治现实，而另一方面影响后来实际政治的发展。中国先秦时代的政治思想虽然多彩多姿，但主要流派只有儒、墨、道、法四家。而四家之中，墨学在秦以后几乎毫无影响，可以不论。因此本文的分析将限于儒、道、法三家对智性及知识分子的政治态度。

（二）儒家的主智论

从历史上看，儒家对中国的政治传统影响最深远，这一点自无置疑的余地，但是这一传统中的反智成分却和儒家政治思想的关涉最小。先秦时代孔、孟、荀三家都是本于学术文化的立场来论政的，所以“礼乐”、“教化”是儒家政治思想的核心。无论我们今天对儒家的“礼乐”、“教化”的内容抱什么态度，我们不能不承认“礼乐”、“教化”

是离不开知识的。所以儒家在政治上不但不反智，而且主张积极地运用智性，尊重知识。

儒家在政治上重智性的态度更清楚而具体地表现在知识分子参政和论政的问题上。孔子是主张知识分子从政的，他自己就曾一再表示有用世之志，他当然也赞成他的弟子们有机会去改善当时的政治和社会。但孔子心中的知识分子参政却不是无原则地去做官食禄。他的出处标准是能否行“道”，即实现儒家的政治理想，如果只为求个人富贵而仕宦，在孔子看来是十分可耻的事。所以他说：

> 天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。[1]

单纯地为了做官而去读书求知更是孔子所最反对的。他曾慨叹地说：

> 三年学，不至于穀，不易得也。[2]

这句话最足以澄清现代人对孔子的恶意歪曲。他称赞读了三年书尚不存做官食禄之念的人为难得，正是因为他要纠正当时一般青年人为“仕”而“学”的风气。（现在许多人拿《论语·子张》篇“学而优则仕”这句话来攻击孔子。姑不论这句话如何解释，首先我们要指出这句话是子夏说的，根本不出自孔子之口。）总之，孔子一方面主张知识分子应当有原则地参政，另一方面又强调当政者应当随时注意选拔贤才，这对春秋时代的贵族世袭政权是有挑战意味的。在他的政治观中，智性显然占有很大的比重。

下逮战国，百家争鸣，是中国历史上知识分子最活跃的时代。儒

家在知识分子参政的问题上也相应而有所发展。这可以用孟、荀两家的言论来略加说明。孟子和陈相讨论许行"贤者与民并耕而食"的主张时曾提出一种分工论,那便是所谓"劳心者治人,劳力者治于人"的"天下之通义"。[3]从现代民主的立场来看,这当然是不能接受的论点。但是从历史的观点说,孟子的分工论也有其时代的背景,即在战国士气高涨的情形下,为知识分子参政寻找理论的根据。他认为政治是知识分子的专业,他说:

> 士之仕也,犹农夫之耕也。[4]

他又对齐宣王说:

> 夫人幼而学之,壮而欲行之。王曰:姑舍女所学而从我,则何如?今有璞玉于此,虽万镒,必使玉人雕琢之。至于治国家,则曰:姑舍女所学而从我,则何以异于教玉人雕琢玉哉![5]

孟子在这里更是明白地主张"专家政治"了。治国家的人必须是"幼而学,壮而行"的专门人才,正如雕琢玉石者必须是治玉专家一样。而且治国既需依赖专门的知识,则虽以国君之尊也不应对臣下横加干涉。和孔子相较,孟子所划给知识分子的政治功能显然是大得多了。

荀子生当战国末期,知识分子在各国政治上已颇炙手可热,故荀子所关心的已不复是如何为知识分子争取政治地位,而是怎样为知识分子的政治功能作有力的辩护。这便是他的《儒效》篇的中心意义。在《儒效》篇中,荀子主要在解答秦昭王向他提出来的一个问题,即"儒无益于人之国?"必须指出,荀子此处所说的"儒"是狭义的儒家

之儒。当时各家争鸣，在政治上尤其激烈，法家、纵横家之流用“无益于人之国”的理由来攻击儒家，自是情理中所可有之事。这也是《儒效》篇的另一可能的历史背景。荀子则举出许多史例来证明儒者对国家最为有益。他指出儒者之可贵在其所持之“道”，这个“道”使得“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”。可见荀子仍严守着儒家“礼乐教化”的传统未失。荀子把儒者分为俗儒、雅儒、大儒三类，而尤其值得重视的是他的划分标准乃在学问知识的深浅。他特别强调知识是政治的基础。他说：

> 不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。……故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。

又说：

> 闻见之所未至，则知不能类也。

知识必须到了能推类、分类的阶段才是系统的知识。（按：“类”在儒、墨两家的知识论中都是最重要的概念。）而荀子的“大儒”，其特征之一便是“知通统类”。照荀子的意思，唯有这样“知通统类”的“大儒”，才能负最高的政治责任。所以他说：“大儒者，天子三公也。”儒家主智论的政治观至荀子而发展到最高峰。在荀子之世，政治上的当权者已对知识分子抱着很大的疑忌，所以，稍后秦统一了中国就采取了打击知识分子的政策。荀子大概已感觉到风雨欲来的低气压，因此他一再强调国家必须尊重知识分子才能兴盛和安定。他在《君道》和《强国》两篇中曾重复地说道：

> 故君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡。

荀子在这里已不只是为儒家说话了，他是在主张一种普遍性的士人政治！

儒家政治思想的另一个重要的智性表现则在于对政治批评所持的态度。儒家论政，本于其所尊之“道”，而儒家之“道”则是从历史文化的观察中提炼出来的。因此在儒家的系统中，“道”要比“政”高一个层次，而儒家批评现实政治时必然要根据往史，其原因也在这里。孔子承继了古代士、庶人议政的传统，而提出人民可以批评政治。他说：

> 天下有道，则庶人不议。[6]

这句话的反面意思显然是说“天下无道，则庶人议”。但是孔子一生都在嗟叹“天下无道”、“道之不行”，他当然是主张“庶人议”的，他自己也从来没有停止“议”过。事实上，孔子曾留下了一部有系统的议政的著作，就是《春秋》这部书。孟子告诉我们：

> 世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：知我者其惟《春秋》乎？罪我者其惟《春秋》乎？[7]

我们今天当然不能毫无批判地接受汉代公羊家的说法，认为《春秋》一书中充满了种种“微言大义”，但是如果我们说，孔子曾经用史官成法对鲁史旧文加以纂辑，并借之表现他对时政的批评，似乎是一个相

当合理的推测。孟子距孔子不过一百余年,他的记录应该是有根据的。至少我们可以说,孔子以后的儒家都相信《春秋》是一部议政的著作,而且从孟子开始,这一议政的传统一直在扩大发展之中,至西汉公羊学家的禅让论而益见精彩。

孟子自己就继承并大大地发挥了孔子《春秋》的批评精神。他的许多创见,如"民为贵,社稷次之,君为轻",如"闻诛一夫纣,未闻弑君也",等等,在中国政治思想史上一直是光芒四射的。秦代统一以后,博士、儒生等人的"以古非今"、"各以其学议政",也正是儒家批评精神的一种具体表现。事实上,孔子以后的儒家早已不拘守《春秋》的原始精神,他们的批评已不限于"敌臣贼子",即使是大一统的皇帝也在批评的范围之内。董仲舒说:

> 周道衰废,孔子为鲁司寇,诸侯害之,大夫壅之。孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表。贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。[8]

董仲舒的"贬天子"说来自公羊家,而公羊家是齐学;汉初齐学中颇有坚持儒家批评精神的人,如辕固生的"汤、武革命"论便是"贬天子"的一种具体表现。董仲舒在这一点上似乎和辕固生有思想的渊源(详后)。其后西汉的儒生更援引五德终始之论,公开指责汉德已衰,要汉帝禅位于贤者。最显著的例子是昭帝时(公元前78年)的眭孟和宣帝时(公元前60年)的盖宽饶都因上书言禅让而诛死。这尤其是"贬天子"精神的最高度的发挥。东汉以后,禅让论已离开儒生之手,变成权臣篡位的理论工具,知识分子也从此不敢再说"贬天子"了。儒家议政的精神虽遭挫折,但是在东汉到明末这一长时期中,中国知识分子所发动的几次大规模的政治抗议和社会抗议的运动,则仍然

是受了儒家“庶人议政”的传统的影响。东汉太学生的清议和明末的东林运动便是两个最显著的史例。在这种运动中我们看不见道家和法家的影响(理由详后)。17 世纪的黄宗羲说：

> 学校所以养士，然古之圣王，其意不仅此也。必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备。……天子之所是未必是，天子之所非未必非。天子遂不敢自为非是，而公其非是于学校。是故养士为学校之一事，而学校不仅为养士而设也。[9]

黄宗羲要人民不以天子的是非为是非，并且要天子不敢自为非是，这是西汉儒家“贬天子”的精神的复活。他又认为学校不应仅为养士之地，更应为批评政治是非的所在，这当然是古代的“庶人议政”精神的进一步发挥。按《左传》襄公三十一年条云：

> 郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：“毁乡校，何如？”子产曰：“何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也，若之何毁之？我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽止，然犹防川。……”仲尼闻是语也，曰：“以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。”

可见黄宗羲是以古代的“乡校”为他学校理想之所寄，而他的“议政”精神也正是上承子产和孔子而来。所以在他看来，东汉的太学清议、宋代的太学生论政都是值得称许的“三代遗风”。黄宗羲显然不希望知识分子都变成皇帝所驯养的政治工具，东林和复社的精神仍然活在他的心中，他要知识分子负担起批评政治的任务。儒家政治思想中的主智传统在黄宗羲的手上获得了一次最有系统的整理。

（三）道家的反智论

道家和法家的政治思想虽然也有不少与儒家相通之处，但在对待智性及知识分子的问题上却恰恰站在儒家的对立面。道家尚自然而轻文化，对于智性以及知识本不看重。但老、庄两家同中亦复有异：庄子对政治不感兴趣，确是主张政府越少干涉人民生活越好的那种“无为主义”。他以“堕肢体，黜聪明，离形去智”为“坐忘”[10]，这显是反智性的。他又说：“庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？”[11]这便陷入一种相对主义的不可知论中去了。但是他在“不知”之外又说“知”，则仍未全弃“知”，不过要超越“知”罢了。所以庄子的基本立场可以说是一种“超越的反智论”(transcendental anti-intellectualism)。而且庄子也并未把他的“超越的反智论”运用到政治思想方面。因此我们可以说，庄子的思想对此后政治上的反智传统并无直接的影响。而老子则不然。《老子》一书可以说是以政治思想为主体的，和《庄子》之基本上为一部人生哲学的作品截然异致。老子讲“无为而无不为”，事实上他的重点却在“无不为”，不过托之于“无为”的外貌而已。故道家的反智论影响及于政治必须以老子为始作俑者。老子的反智言论中有很多是直接针对着政治而发的。让我们举几条比较重要的例子：

> 是以圣人之治也，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使无知无欲，使夫知者不敢为也，为无为，则无不治。

> 绝圣弃知，民利百倍。

民多智慧，而邪事滋起。

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其知多。故以知知（治）国，国之贼；以不知知（治）国，国之福。[12]

老子在此是公开地主张“愚民”，因为他深切地了解，人民一旦有了充分的知识就没有办法控制了。老子的“圣人”要人民“实其腹”、“强其骨”，这确是很聪明的，因为肚子填不饱必将铤而走险，而体格不健康则不能去打仗或劳动。但是“圣人”却决不许人民有自由的思想（“虚其心”）和坚定的意志（“弱其志”），因为有了这两样精神的武器，人民便不会轻易地奉行“圣人”所订下的政策或路线了。老子的“圣人”不但不要一般人民有知识，甚至也不愿意臣下有太多的知识。所以老子说：

不尚贤，使民不争。

“尚贤”本是墨家的主张，而儒家也主张“举贤”和“选贤任能”。这是相应于战国时代各国政治竞赛的形势而起的。其结果则是造成游士（即有知识和才能的人）势力的高涨。老子既持“以知治国，国之贼也”的见解，他当然不愿意看见因政府“尚贤”所造成的人民之间的才智竞争。显然地，这种竞争必然会使得人民越来越“明”，而不是越来越“愚”。老子不鼓励人民和臣下有知识，可是他的“圣人”却是无所不知的，“圣人”已窥破了政治艺术的最高隐秘。因为“圣人”已与天合德了。老子说：

圣人无常心，以百姓心为心。

儒家有“天视自我民视，天听自我民听”的观念，西方原始基督教也有Vox populi vox Dei（人民的声音即上帝的声音）的谚语，但一个是指“天”，一个是指“上帝”。老子的“圣人”岂不即相当于儒家的“天”或基督教的“上帝”的化身了吗？否则他怎么能随时随地都确切地知道“百姓心”呢？难道百姓都把心交给了“圣人”吗？当然，必须指出，老子说的是“百姓”，不是“人民”，而“百姓”在古代只是指“百官”而言。但是这种分别也许并不像字面上那么重大。近来已有人说，儒家经典上的“人”都是“贵族”、“奴隶主”，更有人辨孟子“民为贵”的“民”是“丘民”，亦即“大人”或“巨室”。只要真的“言之成理，持之有故”，我们也不必否认这种说法的成立的可能性。从严格的思想史观点分析，西方学者也曾指出，原始基督教所说的“人民”（Populi）大概是指的古代犹太民族中的“长老”（Elders），并非当时全部以色列的居民。事实上，自古及今，对“人民”这个名词的运用是一切政治魔术家所必变的戏法之一。但是通过思想史的分析，我们便可发现，这个名词的内涵从来就没有全面的包容性。美国宪法起草时所用的“人民”一词原义便极为狭窄，有些英国作者所说的“人民”实际上即是地主阶级。对于希特勒而言，则只有纯雅利安种人才算是真正的“人民”。[13] 无论老子的“百姓”所指为何，总之是当时政治上直接起作用的人群。老子的“圣人”则自信随时能集中这些“百姓”的意见，并制定永远正确的政治路线。“圣人”既无所不知，掌握了事物的最高规律——道，则他之“以百姓心为心”是无人能加以怀疑的。“始悟颜回叹孔氏”，谁敢说自己比圣人知道得更多呢？

但是《老子》这部书虽然对政治运用的观察分解入微，它毕竟只是一套抽象的理论，而不是行动的纲领。所以老子说：

> 吾言易知也,易行也;而天下莫之能知也,莫之能行也。

又说:

> 夫天下,神器也,非可为者也。为之者败之,执之者失之。

《老子》一书,言简义丰,向来解者不一。我在上面所说的决不敢谓尽得老子本旨。但自战国末年法家攀附老子以来,老子思想的政治含义确是愈来愈权谋化了。后世帝王之注《道德经》者如明太祖便不期而然地从权谋方面用心。所以讲思想史与写个别思想家的"学案"不同,必须兼顾到思想的历史发展。[14]

老子在政治上发生实际作用,要等到所谓黄老政治哲学的发展成熟以后,而且更重要的是要等到黄老和法家的一套办法结合起来之后。黄老一派的所谓道家曾经过一个相当长的发展阶段,大约是从战国晚期到西汉初年。黄老思潮在政治上得势则在汉初六七十年之间。传统学者对于黄老的认识大体上仅限于它的"清静无为"的一方面,但是司马迁却在《史记》中把道家的老、庄和法家的申(不害)、韩(非)合成一传。他并明言"申子之学本于黄老而主刑名",又说韩非"喜刑名法术之学,而归本于黄老"。此外从战国到秦、汉,兼治黄老与刑名之学的人还很多,不必一一列举。然则黄老与法家之间的关系究竟如何呢?这也是中国政治思想史上一直悬而未决的一个重要问题。主要的原因是文献无征,《汉书·艺文志》上所载属于黄老一派的著作差不多都失传了。最近长沙马王堆汉王墓出土了好几篇古佚书,大体上可以断定是属于黄老一系的作品。因此我们对这个问题的解答便有了比较可靠的线索。

我们初步地考察这些新发现的佚文,便可知黄老之能流行于大

一统时代的汉初，绝不是单纯地因为它提出了“清静无为”的抽象原则，而是黄老与法家汇流之后使得它在“君人南面之术”的方面发展了一套具体的办法，因而才受到了帝王的青睐。本文不能对道、法关系作全面的深入检讨。这里，我们仅从反智论的角度来看看黄老学派的基本态度。《经法》的《大分》篇说：

> 王天下者，轻县国而重士，故国重而身安；贱财而贵有知（智），故功得而财生；贱身而贵有道，故身贵而令行。[15]

这段话中，作者既说“重士”，又讲“贵智”、“贵道”，似乎在政治上很能尊重智性和知识分子的样子。但事实上这段话不能如此孤立地去了解。黄老派要向帝王推销他们的“道”，并推荐他们自己，当然希望人主“重士”而“贵智”。等到这种“士”变成了臣下之后，他们的“智”便将完全为人主效忠，绝不会发挥任何批判的力量，以致对政权有危害性。所以同篇又说：

> 为人主，南面而立。臣肃敬，不敢敝（蔽）其主。下比顺，不敢敝（蔽）其上。

《十大经》的《成法》篇说：

> 黄帝问力黑[16]：唯余一人兼有天下，滑（猾）民将生，年（佞）辩用知（智），不可法组。吾恐或用之以乱天下。请问天下有成法可以正民者。力黑曰：然。……吾闻天下成法，故曰不多，一言而止。循名复一，民无乱纪。黄帝曰：请问天下猷（犹）有一虖（乎）？力黑曰：然。昔者皇天使冯（风）下道一言而止。……黄

帝曰：一者，一而已乎？其亦有长乎？力黑曰：一者，道其本也，胡为而无长？□□所失，莫能守一。一之解，察于天地。一之理，施于四海。何以知□之至，远近之稽？夫唯一不失，一以驺化，少以知多。……夫百言有本，千言有要，万（言）有匆（总）。万物之多，皆阅一空。夫非正人也，孰能治此？罢（彼）必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而寺（持）民之所宜。

上引这一段文字讲的正是思想统制的问题，特别值得注意。唐兰[17]断定《经法》、《十大经》、《称》及《道原》四篇佚文便是《汉书·艺文志》中的《黄帝四经》，大概可信，但他把这四篇佚文的制作时代定在公元前4世纪，则似嫌过早。他的根据是文中若干成语在公元前3世纪上半叶已被人引用。但是我们并不能确定这类的成语是在《四经》中第一次出现的。现在看本段有“余一人兼有天下”的话，很像是秦统一以后的语气。何况《四经》中又有“黔首”这个名词呢？尽管《吕氏春秋》中已屡见“黔首”的字样，但《吕氏春秋》显然已经过汉代人的整理，所以我相信这四篇佚文的撰成最早也在秦统一的前夕，即公元前3世纪的中叶，或者竟在秦统一以后。时代背景的确定有助于我们对本文的了解。

这里所提出的问题是统一了天下的君主如何应付不同政治观点的人的批评。因为在大一统的君主的心中，这种批评具有高度的政治危害性，即可以“乱天下”。其所以如此，则是由于“佞辩用智”。“佞”是价值判断，可以不论。“辩”即有说服力，与传说中少正卯“言伪而辩”的“辩”字相当。但归根结底，毛病是出在“用智”。统治者对于无法征服的“智性”或“理性”总是最感到头痛。黄老学派对“智性”及批评政治的知识分子所采取的态度在这里表现得毫不含糊，“庶人

议政”或现代所谓“乱说乱动”是决不允许的。

但是即使是拥有绝对权力的统治者也终不能不需要一套政治思想来做他的精神武器，黄老学派于是便提出了他们所谓的“道”。这个“道”极简单，所以是“一”。当然“一”也有唯一的真理的意思，但这个“一”只是一个最高原则，并非一成不变的。它可以“长”，即可以引申而施之于一切的具体情况，具有无穷的妙用。这大概就是所谓“放之则弥六合，卷之则藏于密”吧。“一之理，施于四海。”换言之，它是“放诸四海而皆准”的普遍真理。掌握了这个唯一真理的人便能“操正以正奇，握一以知多”——他不但永远正确，而且几乎懂得一切事物的规律。那么谁才能全知全能而永不犯错误呢？答案是“正人”——“夫非正人也，孰能治此？”“彼必正人也”。这个“正人”的“正”，除了可作“正确”解以外，也有“政”的含义。所以《经法》的《君正篇》说：“法度者，正（政）之至也。”（按：可能与秦代讳“政”字有关。）这样的“正人”自然非人君莫属，而且在黄老的思想系统中，也唯有人君始能掌握“道”。“帝王者，执此道也。”（《经法·论》篇）人王和教主，内圣和外王，耶稣和凯撒在这里已合而为一了。

除了《黄帝四经》之外，马王堆还出现了一篇《伊尹·九主》，也是黄老学派的作品，[18]全篇的主旨在讨论君臣的关系，也就是君主怎样控制臣下，使得大权不致旁落。其中和我们的反智论的题旨最有关系的是下列一段：

> 得道之君，邦出乎一道，制命在主，下不别党，邦无私门，诤李（理）皆塞。

这番话和前引《十大经》的《成法》篇相近，但似乎用意更深一层。《成法》所担心的是“处士横议”，而《伊尹·九主》则对臣下的诤谏或诤议

也要严加禁止。黄老学派在这里适与儒家的立场相反。儒家是主张有诤谏之臣的,《荀子·臣道篇》云:

> 有能尽言于君,用则可,不用则去,谓之谏;有能尽言于君,用则可,不用则死,谓之诤。[19]

而《汉书·刑法志》也说:"圣王置谏争之臣。"儒家的"道"是超越性的,所谓"不为尧存,不为桀亡",它绝非帝王所得而私的。黄老的帝王则至少在理论上是"道"的垄断者,他的一言一动都是合乎"道"的,因而也是永远正确的,"圣王是法,法则明分"。他自己便是一切言行的最高标准,谁还能对他有所诤谏或批评呢?儒家分"道统"与"政统"为二,而且肯定道统高于政统,因此根据道统的最高标准,臣下可以批评代表政统的帝王。这是"二道"而非黄老的"一道"。黄老则不然,《伊尹·九主》说:

> 二道之邦,长诤之李(理),辨党长争……主轻臣重,邦多私门……以命破威(灭)。

这段文字颇多残缺,但意思仍很清楚:如果在帝之道以外还存在着另一个"道"的系统,那么就会造成诤议,引起党争。其结果则是"主轻臣重",政权不保。这是黄老一派最担心的事。故《九主》篇又说:

> □主之臣成党于下,与主分权,是故臣获邦之[半],主亦获其半,则……危。

这种顾虑现在看来也确有远见,后世东汉的党争、明末东林的党争,

都可以为这段话作注脚。但朝臣和太学生批评政治的诤议从来就被看作是中国知识分子的一种光辉传统，而在黄老的系统中竟只有负面的意义，黄老思想的反智立场在这种地方表现得再清楚不过了。从理论上说，黄老的反智论的根源乃在于它的“一道”论。在《九主》篇里，“道”和“政”是一而二、二而一的观念。下面是两条最显著的例证：

> 剸（专）授（按：“专授”是指君主把权柄给予臣下），失道之君也。
>
> 剸（专）授，失正（政）之君也。

可见“道”、“政”两字完全可以互训。黄老的“道统”和“政统”是彻底地合而为一的。阿基米德（Archimedes）曾说：“给我一个地球以外的立足点，我可以把地球翻一个身。”但阿基米德找不到地球以外的立足点，所以他终不能转动地球。在“二道”或“多道”的社会，人民（包括知识分子在内）可以批评政府，可以攻击国家领导人，因为他们有政治以外的立足点。然而在黄老的“一道”的社会，只有帝王可以持“一”以“正”臣民，臣民是无法批评帝王和他所制定的路线的。政统和道统既已集中在帝王一人之手，试想臣民更从何处去寻找政治以外的立足点呢？

汉初黄老和儒家之间曾有过一场最著名的争论。从这一争论中，我们可以更深刻地认识到黄老学派的根本立场。《史记·儒林列传》记载：

> 黄生曰：“汤武非受命，乃弑也。”辕固生曰：“不然。夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武，汤武与天下之心而诛桀纣，桀纣之民

> 不为之使而归汤武，汤武不得已而立，非受命为何?”黄生曰:“冠虽敝，必加于首;履虽新，必关于足。何者? 上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也;汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也?”辕固生曰:“必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪?”于是景帝曰:“食肉不食马肝，不为不知味;言学者无言汤武受命，不为愚。”遂罢。是后学者莫敢明受命放杀者。

辕固生是有名的儒者，他主张汤武诛桀纣的革命，显然是承继了孟子所谓“闻诛一夫纣，未闻弑君”的传统。黄生即《太史公自序》中所说“习道论于黄子”的黄子，是汉初黄老学派的一个重要人物，他反对汤武革命，其理论根据乃在于绝对化的政治秩序，尤其是绝对化的政治名分。原始儒家的君臣关系是以“义合”的，是《荀子·臣道篇》所谓“从道不从君”，是相对的，故有“君不君则臣不臣，父不父则子不子”之说。这种相对的(也可以说是契约性的)关系可以逻辑地转化出“闻诛一夫，未闻弑君”的理论。黄老和法家则相反，认为君臣关系是绝对的，永不能改变的。所以帽子虽破了仍要戴在头上，鞋子虽是新的仍然得穿在脚上。这是“天下无不是的君主”的观念。黄生所用“冠履”的论证不但见于《太公六韬》的佚文，而且也还两见于《韩非子·外储说左下》，可见此说为黄老与法家所共持。这里泄露了黄老之所以得势于汉初的一项绝大秘密。两千年来许多学者都不免被黄老的“清静无为”的表象所惑，没有抓住它“得君行道”的关键所在。辕固生最后不得已提出刘邦代秦的论据来反驳，大约才塞住了黄生的嘴。但最值得注意的是景帝的态度。景帝显然偏袒黄生，不喜欢辕固生谈汤武受命，所以说“学者毋言汤武受命不为愚”。从此以后汉廷的儒生便再也不敢碰这个题目了。(《汉书·儒林传》删去末句

"是后学者莫敢明受命放杀者",遂使后人看不到儒家政治理论在汉初受迫害的实况。这是很值得深思的。)

(四) 法家的反智论

中国政治思想史上的反智论在法家的系统中获得最充分的发展。无论就摧残智性或压制知识分子言,法家的主张都是最彻底的。更重要的,从秦汉以后的历史来看,法家的反智论在中国的政治传统中造成了持久而深刻的影响,绝不是空谈"仁政"的儒家所能望其项背的。

首先让我们看看法家关于一般性的愚民政策的主张,因为这是在政治上排斥智性的一种最清楚的指标。前面我们曾经指出老子具有明显的愚民思想。但以老子与法家相比,则前者只提出了一种高度抽象的原则,而后者则策划了一套具体的实施办法。韩非子《五蠹》篇说:

> 故明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师;无私剑之捍,以斩首为勇。是境内之民,其言谈者必轨于法,动作者归之于功,为勇者尽于军。[20]

这是说,除了"法"以外不许有任何书籍存在,而历史记载(先王之语)尤在禁绝之列,当然更没有人敢在"法"的范围以外乱说乱动了。在这一路线的领导之下,全国只有两种人:劳动人民和军队。因为前者可以"富国",后者可以"强兵"。人民要学习文化吗?各层的国家干部便是他们的老师,法家的政治路线便是他们唯一的学习对象。但是我们必须记住,韩非这里所说的并不是空话,在秦始皇统一中国之

后，他的同学李斯把这些办法都一一施行了。

韩非之所以主张愚民是因为他根本就认定人民是愚昧无知的，无法了解国家最高政策的含义。如果再让他们有一些足以批评国家政策的知识和思想，则只有更增加政府执行路线时的困难。他在《显学》篇中说道：

> 今不知治者必曰："得民之心。"欲得民之心而可以为治，则是伊尹、管仲无所用也，将听民而已矣。民智之不可用，犹婴儿之心也。……婴儿子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田垦草以厚民产也，而以上为酷；修刑重罚以为禁邪也，而以上为严；征赋钱粟以实仓库，且以救饥馑备军旅也，而以上为贪；境内必知介，而无私解，并力疾斗所以禽虏也，而以上为暴。此四者所以治安也，而民不知悦也。夫求圣通之士者，为民知之不足师用。昔禹决江浚河而民聚瓦石，子产开亩树桑郑人谤訾。禹利天下，子产存郑，皆以受谤，夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤圣，为政而期适民，皆乱之端，未可与为治也。

这番话真是说得痛快之至，动人之至，使孔子"民可使由之，不可使知之"那句话显得黯然失色。人民都像无知的婴儿一样，政府要他们吃点小苦以谋求永久的大利，他们竟全然不能了解。以当时法家的四大基本政策而言，促进农业生产是为了解决人民的经济问题；加重刑罚是为了镇压坏分子；征税征粮是为了备荒备战；在全国范围内要人民破私立公、国而忘家是为了准备痛击一切来犯之敌或进行统一中国的战争。但是人民对这四大基本政策竟都有怨言。在这种情况之下，政府如果再重视知识分子的批评或适应人民的政治水平，那么国家便必然要陷入混乱的局面。

战国晚期所集结的《商君书》也是一部重要的法家著作。其中对愚民政策有不同重点的发挥。《垦令》篇说：

> 无以外权爵任与官，则民不贵学问，又不贱农。民不贵学问则愚，愚则无外交，无外交，[则国安而不殆。民不贱农，则勉农而不偷。]国安不殆，勉农而不偷，则草必垦矣。[21]

高亨解“外权”为“外国势力”，大致可从。当时战国竞相招养游士，人民有了知识便有机会跑到外国的政治舞台上去，因此本国政府也就不得不“礼贤下士”，予以重用。这类在政治上可以兴风作浪的知识分子多了，便有动摇法家政治路线的危险，而人民放弃农耕去追求知识学问，对本国的农业劳动力也是一个损失。懂得了这个历史背景，便可知《垦令》篇作者的愚民论主要是为了防止知识分子和国外发生联系，影响到国内的政治路线。朱师辙《商君书解诂定本》注此段首句云：

> 权，势也。《管子·君臣》篇：以援外权；《任法》篇：邻国诸侯，能以其权置子立相。此管仲政策，禁臣民借外力干政得官。故商君亦用其策。言不以民之有外交势力者，而任爵与官，则民不贵学问，从事游说，而重农。[22]

朱诂引《管子》为旁证，使我们知道法家路线的贯彻必须以禁止人民、特别是知识分子与国外交通为其先决条件。理由很简单，法家是政教合一的，国内只有一种思想的标准，故能收“万众一心”之效。国外的多重标准则无法加以控制。国内知识分子和国外的接触一多，在思想上便有了其他的立足点，就不免要对法家的路线提出种种疑问

以至批评了。

《商君书》中的反智论以《算地》篇所言为最具代表性，其说如下：

> 夫治国舍势而任说（当作“谈”）说，则身修而功寡。故事诗书谈说之士，则民游而轻其君；事处士，则民远而非其上；事勇士，则民竞而轻其禁；技艺之士用，则民剽而易徙；商贾之士佚其利，则民缘而议其上。故五民加于国用，则田荒而兵弱。谈说之士资在于口；处士资在于意；勇士资在于气；技艺之士资在于手；商贾之士资在于身。故天下一宅，而圜身资。民资重于身，而偏托势于外，挟重资，归偏家，尧舜之所难也；故汤、武禁之，则功立而名成。圣人非能以世之所易胜其所难也，必以其难胜其所易。故民愚，则知（智）可以胜之；世知，则力可以胜之。臣（按：“民”字之形误）愚，则易力而难巧；世巧，则易知而难力。故神农教耕，而王天下，师其知也。汤、武致强，而征诸侯，服其力也。[23]

这段议论中特别提出战国时代五类分子（“五民”）来加以攻击。“诗书谈说之士”显然是指儒家，“勇士”则是游侠。儒、侠两种人是法家路线的大敌，故韩非子有“儒以文乱法，而侠以武犯禁”[24]的名言。“处士”当指一般不做官的知识分子，自然可以包括一部分的儒家和道家在内。最后两类人即是工与商，法家和儒家同把他们看作社会上的寄生虫。所以韩非又说：“夫明王治国之政，使其工商游食之民少。”[25]但在这五类分子之中，知识分子（包括在朝的和在野的）显然是攻击的首要目标，因为喜欢批评的知识分子对法家政权的危害性最大，他们会导致人民“轻视国君”和“诽谤朝廷”。至于其他三类分子，细察其罪状，也都是属于动摇政权的基础一方面。追溯到最后，这五类分子的政治危害性无疑是来自一个共同的根源，即他们的专

门知识或技能。所以最理想的情况是人民都普遍地愚昧无知，这样他们就可以俯首帖耳地接受有智慧的君主的领导。但是如果情况不够理想，国内已有了大批的知识分子和专门技术人才，又怎么办呢？法家也并不在乎，他还有一套最后的法宝，那就是用武力来镇压。分析到这里，我们才能真正地懂得，为什么在法家政治路线之下，只有两类人是最受欢迎和优待的：农民和战士[26]。在法家看来，前者不但是国家财富的创造者，而且还比较地缺少知识，安分守己；后者则是政权存在的最后保证。至于知识技能，虽然也很需要，但终以坏的影响太大，只好割爱。"故遣贤去知，治之数也。"[27]

用武力来镇压上述五类分子仍不过是法家路线的消极的一方面。法家另有一套牢固统治的积极办法，更值得我们注意。《商君书》的《赏刑》篇说：

> 圣人之为国也，一赏，一刑，一教。一赏则兵无敌。一刑则令行。一教则下听上。

什么是"一赏"呢？

> 所谓一赏者，利禄官爵抟（专）出于兵，无有异施也。夫固知愚、贵贱、勇怯、贤不肖，皆知尽其胸臆之知，竭其股肱之力，出死而为上用也。

这是说，高官厚禄之赏专保留给有军功的人，使人人都肯为政府拼命。什么是"一刑"呢？

> 所谓一刑者，刑无等级，自卿相将军以至大夫庶人，有不从

> 王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。

这是说，所有的人，除了君主以外，如有犯上作乱之事都一律判处死刑。纵使以前立过再大的功劳，做过再多的好事，也不能减轻刑罚。

最后，同时也是和本文的论旨最有关系的，什么是“一教”呢？

> 所谓一教者，博闻、辩慧、信廉、礼乐、修行、群党、任誉、清浊，不可以富贵，不可以评刑，不可以独立私议以陈其上。坚者被(破)。锐者挫。虽曰圣知巧佞厚朴，则不能以非功罔上利，然富贵之门，要存战而已矣。

我们记得，上面曾经分析过黄老学派的“一道”论，法家的“一教”在精神上正是和“一道”相通的。“一教”便是统一教育、统一思想、统一价值标准。“一赏”和“一刑”则是“一教”的双重保证。这三者是三位一体的，合起来便相当于黄老的“一道”。反过来看，我们也可以说“一赏”、“一刑”、“一教”是“一道”的“一炁化三清”。那么谁才能制订这种统一的教育呢？当然只有那位“治国”的“圣人”了。《农战》篇云：

> 故圣人明君者，非能尽其万物也，知万物之要也。

《靳令》篇云：

> 圣君知物之要，故其治民有至要。

这岂不就是黄老《十大经》所说的“握一以知多”的“正人”吗？“圣君”

既掌握了一切事物的规律，他所立之教，人民便只能遵奉，不许批评，也不许向君主提出“独立私议”。现在“圣人”除了农业劳动者以外，只需要战士，因此法家的政权只对有军功的人开放。此外对于一切有德行、学问、技能的人，政权的门则永远是关闭的。

在这些主张的后面，暗藏着法家对于人性的基本假定。第一，法家假定人性是好权势、好财富的。因此只要“圣人”全部控制了这两样法宝，他就可以诱导人民追随他的政治战线。第二，法家假定人性是贪生怕死的，因此“圣人”的严刑峻法便可以阻吓人民不敢乱说乱动。在这一点上，法家是和老子分歧了。他们不接受老子“民不畏死，奈何以死惧之”的论断。韩非子《解老》、《喻老》两篇都没有提到这个问题。相反地，《解老》篇还对老子“祸兮福之所倚”作了如下的解说：

> 人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，必成功则富与贵，全寿富贵之谓福。

恰好可以证实前面所指出的法家关于人性的两个基本假定。而且这里还透露了法家对于人的思想的看法：人的思想是永远在趋利避害的。这又是法家相信思想可以通过威胁利诱来加以控制的理论基础。法家之所以肆无忌惮地公开提倡反智论，其一部分的根据也在这里。

法家的反智论是和他们要树立君主的领导权威分不开的，用法家的名词说，即所谓“尊君”。在君主的心中，知识分子（无论是在朝的还是在野的）最不可爱的性格之一便是他们对于国家的基本政策或政治路线往往不肯死心塌地地接受；不但不肯接受，有时还要提出

种种疑问和批评。对于这类疑问和批评，即在今天号称是民主国家的执政者也不免闻而生畏，至于大权独揽的极权国家的领袖及其党徒更是有“是可忍孰不可忍”之感了。赫鲁晓夫的回忆录曾特别提到知识分子的异端是苏联最感头痛的一个问题。近来索忍尼辛和沙卡洛夫的言论便充分地证实了赫鲁晓夫的说法。以今例古，我们就更能够了解古代法家“尊君”论的心理背景了。

“尊君”论包括积极和消极两方面的内容。在积极方面，君主必须把一切最高的权力掌握在自己的手上，不能容许有大权旁落、君弱臣强的情况发生；在消极方面，君主必须超乎一切批评之上，君主纵有过失，也要由臣下来承担责任。所以在实践中“尊君”必归于“卑臣”。臣愈卑则君愈尊，而且非卑臣亦无以见君之尊。《管子》的《明法》篇开头就说：

> 所谓治国者，主道明也；所谓乱国者，臣术胜也。夫尊君卑臣，非亲也，以势胜也。百官论职，非惠也，刑罚必也。故君臣共道则乱，专授则失。（文字据戴望校正）

《明法》篇有“解”，当是较早的法家著作，至少当在《韩非子》之前。（罗根泽《管子探源》定此篇袭自韩非子《有度》篇，但举证不坚，未可从。）可见法家“尊君卑臣”的观念在战国中晚期已经出现。《明法解》释之云：

> 明主在上位，有必治之势，则群臣不敢为非。是故群臣之不敢欺主，非爱主也，以畏主之威势也。百姓之争用，非以爱主也，以畏主之法令也。故明主操必胜之数，以治必用之民；处必尊之势，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。

这是主张君主用绝对的权力来制服臣民，使他们不敢稍有异动。

《韩非子》的《主道》篇说：

> 明君无为于上，群臣竦惧乎下。明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于智；贤者敕其材，君因而任之，故君不穷于能；有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名。是故不贤而为贤者饰，不智而为智者正，臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。

“尊君卑臣”论发展到韩非才真正鞭辟入里，深刻周至；反智论发展到韩非才圆满成熟，化腐朽为神奇。“有功则君有其贤，有过则臣任其罪”，这就是后世所谓“天王圣明，臣罪当诛”。尊卑之分还能过于此吗？西方基督教徒说：“一切荣耀皆归于上帝。”韩非的“明君”正是这样的上帝。“不贤而为贤者师，不智而为智者正。”这才真是“天下英雄入吾彀中”。有智识有才能的人只要肯听“明君”的话，规规矩矩地“尽虑”、“守职”，他们的智识、才能便都变成了“明君”的智识、才能。“富贵”是不在话下的。但是如果居然不识相，自高自大，兴风作浪，乱提意见，妄发议论，那么，不要忘了，“明君”还有镇压的力量在后面。“世智，力可以胜之。”眼前的例子，像上面提到的沙卡洛夫，早年为苏联的氢弹发展作出了重大的贡献，得过斯大林奖金，三度被封为“社会主义劳动英雄”，但后来忘了分寸，讲什么“学术自由”(intellectual freedom)，讲什么“人类生存，匹夫有责”(No one can shed his share of responsibility for something upon which the existence of mankind depends.)，现在呢？沙卡洛夫垮了，臭了，头上的帽子正式换了牌子，叫作“反爱国者”(anti-patriot)，叫作“反动分

子”(reactionary)。这样的反智论才合乎“人尽其才”的经济原则。苏联的文化沙文主义是著了名的,什么东西都说是俄国人第一个发明的,但是唯独在发明一套控制知识分子的精密设计这件事上,他们无论如何不能再争第一。中国的法家确确实实地比他们占先了两千年。

法家的反智论从来不是玄想,也不是情绪,它是从战国(特别是中晚期)的政治经验中逐步发展成熟的;韩非则运用他的冷酷的理智(cool reason)总结了以往的一切经验,而加以系统化,使它变成了专制政治的最高指导原则之一。秦始皇和李斯则又根据韩非所总结的原则而在全中国的范围内开创了一个反智的新政治传统。“焚书”和“坑儒”这两件大事便是法家反智论在政治实践上的最后归宿。“坑儒”一案另有曲折,而且是偶发的事件,姑置不论。“焚书”则是秦代的基本政策,让我们看一看它的具体内容。《史记·秦始皇本纪》载李斯的奏议说:

> 古者天下散乱,莫之能一,是以诸侯并作,语皆道古以害今,饰虚言以乱实,人善其所私学,以非上之所建立。今皇帝并有天下,别黑白而定一尊。私学而相与非法教之制,人闻令下,则各以其学议之,入则心非,出则巷议,夸主以为名,异趣以为高,率群下以造谤。如此弗禁,则主势降乎上,党与成乎下,禁之便。臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职,天下敢有藏诗、书、百家语者,悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语诗书者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧,黥为城旦。所不去者,医药卜筮种树之书。若有欲学法令,以吏为师。(按:引文据《李斯传》校订。)

显见“焚书”令是完全针对当时一般知识分子批评法家路线而起。儒家当然首当其冲，那是毫无问题的。但诸子皆在焚毁之列，也已由“百家语”三个字完全证明了。(也许法家的著作是例外。)明令不去的书籍只有秦代史乘和技术性的东西，则这一措施的思想性之强烈可想而知。秦廷发动“焚书”的唯一理由即是“主势降乎上，党与成于下”。那就是说，如果让以“私学”攻击皇帝所立之“法教”这种运动继续演变下去，上面将损害人主的威信，下面将造成知识分子的团结，其必然的结局便是“君弱臣强”。我们在这里清楚地看到，法家的“尊君”论被它自己的逻辑一步一步地推向反智论：尊君必预设卑臣，而普遍地把知识分子的气焰镇压下去正是开创“尊君卑臣”的局面的一个始点。

“焚书”政策的实施是韩非的反智论的彻底胜利。李斯的奏议不但在精神上完全忠实于韩非的理论，而且在用词遣字等细节方面也谨守着韩非的原文。这一点，郭沫若在《韩非子的批判》中早已举例证明了。《韩非子》的《和氏》篇曾提到商鞅“燔诗书而明法令”。此说虽不见于《史记》或其他先秦典籍，然后世学者多信其为实录。这样说来，秦国已早有焚毁儒书的传统，韩非思想的影响也许不像想象中那么大。但是我很怀疑这是后世法家或韩非本人的“托古改制”。秦国一向是所谓的“西戎之地”，在文化上很落后。在公元前 4 世纪的中叶，儒家的诗、书纵已传至秦地，也不可能有太大的影响，以致成为商鞅变法的阻碍。若说《尚书》中有《秦誓》，《诗经 · 国风》中有《秦风》，即是商君所燔的诗、书，但那是秦人自己的东西。以“史官非秦记皆烧之”一条推之，可断其必无此事。所以我认为“焚书”的观念虽未必始于韩非，但李斯、秦始皇的推行焚书政策则恐怕正是受了韩非“燔诗书”一语的启示。

两千年来，韩非对于中国人政治生活的影响，远超出一般的常识

了解。

（五）儒学的法家化

秦朝亡了，汉朝代之而起，而法家所建立的制度却延续了下去。汉代一直被古今历史家认作是儒学得势的时代，尤其是从汉武帝接受了董仲舒的贤良对策，正式“罢黜百家，独尊儒术”以后，中国的思想界似乎已成了儒家独霸的局面。因此近代学人攻击儒家在历史上与君主专制互为表里，便往往以汉武帝的“复古更化”为始点。

在秦始皇时代已不容存身的儒学，过了几十年，在汉武帝的时代不但卷土重来，而且竟“定于一尊”。这真是思想史上的一个奇迹。这个奇迹的出现说明了在这几十年中儒学本身和客观的政治情势都发生了重大的变化。详细解释这一段历史发展势将远远超出本篇的范围。我现在只能以本文论旨为中心，简单地说一说汉初儒学在政治性格上所发生的一种基本改变。为了讨论的方便起见，我姑且把这一改变称为“儒学的法家化”。但是我必须郑重地补充一句，“法家化”只是汉初儒学发展的一种特殊的方面，绝不是它的全部。

所谓“儒学的法家化”，其意义不是单纯地指儒家日益肯定刑法在维持社会秩序方面的作用。远在先秦时代，荀子《王制》和《正论》两篇已给刑法在儒家的政治系统中安排了相当重要的位置。汉初儒学的法家化，其最具特色的表现乃在于君臣观念的根本改变。汉儒抛弃了孟子的“君轻”论、荀子的“从道不从君”论，而代之以法家的“尊君卑臣”论。

汉代第一个在政治上得意的儒生是高祖时代的叔孙通。我们知道刘邦是最鄙视儒生的，但叔孙通居然用“朝仪”这件事得到了刘邦的赏识。原来刘邦虽做了皇帝，而同他一齐打天下的功臣却都不知

礼节。史称“群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱，高帝患之”[28]。于是叔孙通提议由他到鲁地去征召他的弟子来“共起朝仪”。他说他愿意“采古礼与秦仪杂就之”。他是否有“古礼”作根据似乎大为可疑，因为鲁地有两个儒生便拒绝受召。他们对叔孙通说：“公所为不合古，吾不行。公往矣，无污我！”但是叔孙通曾任秦廷博士，他所说的“秦仪”恐怕确是货真价实的。由此可见他为汉廷所订的朝仪其实即是秦廷那一套“尊君卑臣”的礼节。难怪在施行了之后刘邦要说：“吾乃今日知为皇帝之贵也。”南宋时朱熹便看穿了叔孙通的把戏。朱子说：

> 叔孙通为绵蕝之仪，其效至于群臣震恐，无敢失礼者。比之三代燕享，君臣气象，便大不同。盖只是秦人尊君卑臣之法。[29]

叔孙通的“尊君卑臣”手段尚不止此。后来汉惠帝继位，在长安的未央宫和长乐宫之间造一条路，已经动工了，叔孙通向惠帝指出这条路设计得不妥，会影响到高祖的庙。惠帝倒肯接受批评，立刻就要毁掉已造成的路段。但是叔孙通却又不赞成，他说：

> 人主无过举。今已作，百姓皆知之。今坏此，则示有过举。

这就是说，皇帝是永远不会犯错误的。即使真是错了，也不应公开地纠正，使人民知道皇帝也有过错。所以皇帝必须用其他曲折的方式来补救自己已犯的过失。“人主无过举”这句话从此变成皇帝的金科玉律，皇帝的尊严真是至高无上的了。（这句话据褚少孙补《史记·梁孝王世家》，是周公对成王讲的，但我看正是叔孙通一类儒者造出来的，为的是和法家争结帝王之欢。）太史公说：

> 叔孙通希世度务,制礼进退,与时变化,卒为汉家儒宗。

这位"与时变化"的"圣人"把"尊君卑臣"变成儒家政治制度的一部分,他是汉代第一个法家化的"儒宗"。

中国历史上第一个"封侯拜相"的儒生是汉武帝时代的公孙弘。《史记·平津侯主父列传》说:

> 丞相公孙弘者,齐菑川国薛县人也,字季。少时为薛狱吏……年四十余,乃学春秋杂说。……弘为人恢奇多闻,常称以为人主病不广大,人臣病不俭节。……每朝会议,开陈其端,令人主自择,不肯面折庭争。于是天子察其行敦厚,辩论有余,习文法吏事,而又缘饰以儒术,上大说之。二岁中,至左内史。弘奏事,有不可,不庭辩之。尝与主爵都尉汲黯请闲,汲黯先发之,弘推其后,天子常说,所言皆听,以此日益亲贵。尝与公卿约议,至上前,皆倍其约以顺上旨。

公孙弘真可以说是中国政治传统中"两面派"的开山大师。他的"人主广大,人臣俭节"的主张把"尊君卑臣"的原则更进一步地推广到君与臣的生活方式之中;他不肯"面折庭争"便是要阉割先秦儒家的"谏诤"传统。总而言之,在任何情形之下他都不愿意损伤君主的尊严。

清代的学者如何焯和沈钦韩都力辨公孙弘本是杂家或刑名(法)家,并非真儒者,其实这一点并非关键的所在。公孙弘的同乡老前辈,即景帝时和黄生争"汤武受命"的辕固生,曾同他一道被征到汉廷,辕固生那时已九十余岁,他警告公孙弘道:

> 公孙子，务正学以言，无曲学以阿世！[30]

可见这位坚持原则的老儒早已知道公孙弘是靠不住的了。但是公孙弘之所以能致身卿相，却正是由于他打的是儒家的招牌。《儒林传》中保存了他请立太学的一篇文献，读起来岂不句句讲的是儒家“礼乐教化”的道理？《儒林传》说：“公孙弘以《春秋》，白衣为天子三公，封以平津侯。天下学士靡然乡风矣。”大批的法家改头换面变成了儒生，更加速了儒学的法家化。

汉武帝最欣赏公孙弘以儒术缘饰吏事，而《汉书·循吏传》序也说：

> 孝武之世……唯江都相董仲舒、内史公孙弘、兒宽居官可纪。三人皆儒者，通于世务，明习文法，以经术润饰吏事。天子器之。

那么什么才是“缘饰”或“润饰”呢？《史记·酷吏列传·张汤》说：

> 是时上（即武帝）方乡文学，汤决大狱，欲传古义，乃请博士弟子治《尚书》、《春秋》，补廷尉史。

据《汉书·兒宽传》，兒宽便是因习《尚书》而补为张汤的“廷尉史”的。可见帝王要杀人，除了引据法律条文以外，还要在儒家经典中找根据。现在让我举一个实例来说明“儒术缘饰”的作用。《史记·淮南衡山列传》：

> 赵王彭祖、列侯臣让等四十三人议，皆曰：“淮南王安甚大逆

> 无道，谋反明白，当伏诛。”胶西王臣端议曰：“淮南王安废法行邪，怀诈伪心，以乱天下，荧惑百姓，倍畔宗庙，妄作妖言。《春秋》曰：‘臣无将，将而诛。’安罪重于将，谋反形已定。臣端所见其书节印图及他逆无道事验明白，甚大逆无道，当伏其法。”

懂得汉代法律的人一定知道，“大逆无道”、“谋反”等罪名已足够置淮南王于死地，而胶西王更引《春秋》“臣无将，将而诛”之文，显见为架床叠屋，似无必要。其实不然，中国历史上有些帝王杀人，不但要毁灭人的身体，更要紧的是毁灭人的精神。戴震说：

> 酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理。死矣，更无可救矣。[31]

又说：

> 人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之？[32]

汉代的“经义断狱”比戴东原所说的还要可怕，人不但死于法，而且同时又死于理。这才是“更无可救矣”！董仲舒著了一部《春秋断狱》（又叫《春秋决事比》），把《春秋》完全化为一部法典，更是“儒学法家化”的典型例证。王允说：

> 董仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖异者，然则《春秋》汉之经，孔子制作，垂遗于汉。论者徒尊法家，不高《春秋》，是暗蔽也。[33]

所以“缘饰”两字，我们万不可看轻了，以为只是装潢门面之事。其实法律只能控制人的外在行动，“经义断狱”才能深入人的内心。硬刀子和软刀子同时砍下，这是最彻底的杀人手段。清代的赵翼说“汉初法制未备”，所以才要用“经义断事”[34]，那简直是不着边际的历史断案。叔孙通尝“益律所不及，傍章十八篇”[35]。这是在为统治者扩大并加密法网，竟至傍及律外，更不可视为“法制未备”了。马端临论《春秋决事比》时曾沉痛地说：

> 决事比之书与张汤相授受，度亦灾异对之类耳。（武）帝之驭下，以深刻为明；汤之决狱，以惨酷为忠。而仲舒乃以经术附会之。王（弼）、何（晏）以老庄宗旨释经，昔人犹谓其罪深于桀、纣，况以圣经为缘饰淫刑之具，导人主以多杀乎？其罪又甚于王、何矣。又按汉刑法志言，自公孙弘以《春秋》之义绳下，张汤以峻文决理，于是见知腹诽之狱兴。汤传又言，汤请博士弟子治《春秋》、《尚书》者补廷尉史。盖汉人专务以《春秋》决狱，陋儒酷吏遂得因缘假饰。往往见二传（按：公羊、谷梁）中所谓“责备”之说，“诛心”之说、“无将”之说，与其所谓巧诋深文者相类耳。圣贤之意岂有是哉！[36]

这才真正揭破了汉代“春秋断狱”的真相。两千年来，中国知识分子所遭到的无数“文字狱”不正是根据“诛心”、“腹诽”之类的内在罪状罗织而成的吗？追源溯始，这个“以理杀人”的独特传统是和汉儒的“春秋断狱”分不开的。换句话说，它是儒学法家化的一种必然的结果。马端临责备董仲舒的话也许太过。董氏在主观愿望上很可能是想因势利导，逐渐以“德”化“刑”，但就此下汉代历史的实况说，马端临的论断是很难动摇的。汉以后虽不再用“春秋断狱”，但汉儒既已

打开了“诛心”之路，程、朱的理学便同样可资帝王的利用。明太祖和清雍正便抽象地继承了汉武帝的传统。章太炎解释戴震“以理杀人”的历史背景道：

> 明太祖诵洛(程)闽(朱)儒言，又自谓法家也。儒法相渐，其法益不驯……洛闽诸儒制言以劝行己，其本不为长民。故其语有廉棱，而亦时时轶出。夫法家者辅万物之自然，而不敢为，与行己者绝异。任法律而参洛闽，是使种马与良牛并驷，则败绩覆驾之术也。清宪帝(雍正)亦利洛闽，刑爵无常，益以恣雎……吏惑于视听，官困于诘责，惴惴莫能必其性命。冤狱滋烦，莫敢缓纵，戴震生雍正末，见其诏令谪人不以法律，顾摭取洛闽儒言以相稽。觇司隐微，罪及燕语。九服非不宽也，而迥之以丛棘，令士民摇手触禁。其蠹伤深。[37]

章太炎对法家的看法，尚不免有理想化之嫌，因此他的论断，说“任法律而参洛闽”是“败绩覆驾之术”，也还有讨论的余地。然而他所指出明、清两代儒、法在政治上互为表里的历史事实，则是无可否认的。儒学的法家化并不限于汉代，它几乎贯穿了全部中国政治史。[38]

汉代儒学的法家化，董仲舒曾在理论上提供了重要的基础。让我们稍稍检查一下他的政治思想中的法家成分。董仲舒在第三次贤良对策中说：

> 春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所

从矣。[39]

我们把这一段文字和前面所引李斯的奏议对照一下，便可以看出这两者在形式上多么相似。两者都是要统一思想，都是要禁绝异端邪说，都是要“上有所持”而“下有所守”。所不同者，董仲舒要用儒家来代替法家的正统，用“春秋大一统”来代替黄老的“一道”和法家的“一教”而已。诚然，董仲舒没有主张焚书，激烈的程度和李斯有别。李斯对付异端用的是威胁，所谓“世智，力可以胜之”。董仲舒则用的是利诱，只有读儒家的经书才有官做。《汉书·儒林传》说“武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄。”这正是给董仲舒所谓“绝其道，勿使并进”作后盾的。所以尽管董仲舒“复古更化”的具体内容颇与法家有异，尽管董氏的用心也许只是希望儒家之道可以借此机会实现，但是对于大一统的帝王来说，他的主张却同样可以收到“尊君卑臣”的客观效果。

先秦儒家的君臣观在董仲舒手上也经过了一番相当彻底的法家化。周辅成在《论董仲舒思想》中曾征引了以下几条《春秋繁露》中的材料：

> 是故春秋君不名恶，臣不名善。善皆归于君，恶皆归于臣。臣之义比于地，故为人臣下者，视地之事天也。（“阳尊阴卑”。按：周氏书中误作“王道通三”）
>
> 人主立于生杀之位，与天共持变化之势……天地、人主，一也。（“王道通三”）
>
> 功出于臣，名归于君。（“保位权”。按：苏舆《春秋繁露义证》卷六云：“此篇颇参韩非之旨。”）
>
> 君者民之心也；民者君之体也。心之所好，体必要之；君之

所好，民必从之。（“为人者天”）

他接着解释道：“这种尊君的程度，虽然太过，但是溯其源，仍在先秦儒家。”[40]周氏的解释是错误的，先秦儒家并无此类说法。董仲舒事实上是窃取了法家的“尊君卑臣”之论。前面所引韩非《主道》篇“有功则君有其贤，有过则臣任其罪”之语，便是董仲舒“善皆归于君，恶皆归于臣”的思想之来源，不过董氏托其说于《春秋》而已。这也是儒学法家化的一个显例。董氏的《春秋繁露》中，“尊君卑臣”的议论甚多，如《竹林》篇亦云：

春秋之义，臣有恶，君名美。故忠臣不显谏，欲其由君出也。书曰：尔有嘉谋嘉猷，入告尔君于内，尔乃顺之于外。曰：此谋此猷，唯我君之德。（按：此《尚书·君陈》篇语）此为人臣之法也。古之良大夫，其事君皆若是。

这正是“善皆归于君”的具体说明。叔孙通“人君无过举”，公孙弘“不肯面折庭争”、“有不可，不庭辩之”，在这里都获得了经典上的根据。《礼记·坊记》说：

子云：善则称君，过则称己，则民作忠。

《礼记》中纵有先秦材料，但其书至少曾经汉初儒者整理。魏张揖甚至说它是叔孙通所撰。无论如何，像“善则称君，过则称己”的话，大概可以断定是出于法家化了的汉儒之口。

董仲舒把“尊君卑臣”的原则推广到其他社会关系方面，于是就产生了著名的“三纲”之说。《春秋繁露·基义》篇说：

> 天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之。王道之三纲可求于天。

这就是后世儒家所谓“君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲”的教条。现代人攻击儒家，尤其集矢于“三纲”说。但事实上，“三纲”说也是法家的东西。韩非《忠孝》篇说：

> 臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也，明王贤臣而弗易也。

儒家“三纲”之说渊源在此。[41] 由此可见，董仲舒所要建立的尊卑顺逆的绝对秩序根本上是儒学法家化的结果。

韩非在《忠孝》篇中主张“定位一教之道”。他最反对孔子把君臣父子的关系解释为相对性的，以致鼓励了犯上作乱的行为。如舜之放父（瞽瞍），汤、武之弑君（桀、纣），都是万万不可以为训的。他说：

> 父之所以欲有贤子者，家贫则富之，父告则乐之；君之所以欲有贤臣者，国乱则治之，主卑则尊之。

总之，他和黄老派一样，是坚决主张“冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足”的。韩非在君臣、父子之外又将夫妇关系纳入尊卑的系统之中。这是和他一向轻视妇女的思想分不开的。他在《亡征》篇中一则曰：“男女无别，是谓两主；两主者，可亡也。”再则曰：“女子用国……可亡也。”他在《六反》篇中提及当时杀女婴的恶习，不但毫无同情的表示，而且还解释为当然。他说：

> 父母之于子也,产男则相贺,产女则杀之。此俱出父母之怀衽,然男子受贺,女子杀之者,虑其后便,计之长利也。

"三纲"说之由韩非发其端,绝不是偶然的。[42]

与法家合了流的黄老学派也同样是维护绝对性的政治、社会秩序的。马王堆发现的"称"篇说:

> 凡论必以阴阳□大义。天阳地阴。春阳秋阴。夏阳冬阴。大国阳,小国阴。重国阳,轻国阴。有事阳而无事阴。信(伸)者阳(者)屈者阴。主阳臣阴。上阳下阴。男阳[女阴]。[父]阳[子]阴。兄阳弟阴。长阳少[阴]。贵[阳]贱阴。……制人者阳,制人者制于人者阴。(按:下半句"制人者"三字疑是衍文。)诸阳者法天,天贵正……诸阴者法地,地[之]德安徐正静,柔节先定,善予不争。
>
> 此地之度而雌之节也。

像这样把宇宙间万事万物都按照"阳尊阴卑"的原则加以划分,岂不正是为"三纲"说提供了一种形而上学的根据吗?《经法·道法》篇说:

> 天地有恒常,万民有恒事,贵贱有恒立(位),畜臣有恒道,使民有恒度。天地之恒常,四时、晦阴、生杀、輮(柔)刚。万民之恒事,男农、女工。贵贱之恒立(位),贤不宵(肖)不相放(妨)。畜臣之恒道,任能毋过其所长。使民之恒度,去私而立公。

这里所描绘的是一个永恒不变而尊卑分明的社会秩序，这一秩序又是和宇宙的永恒秩序合而为一的。董仲舒在“贤良对策”的第三策中曾有“道之大原出于天，天不变道亦不变”的名言。这种说法也不见于先秦儒书。如果我们一定要为这句名言寻找思想史上的根据，那么它正可以从上引《道法》篇的议论中提炼出来。

我们在上面对董仲舒的援法入儒作了一番极简单的清理。我们不能不承认汉儒的法家化实已达到了惊人的程度。以往研究董仲舒的人都注意他吸收阴阳五行学说的一方面，对于他受法家影响的部分则未能给予足够的重视。这也许是由于他“缘饰”的手段巧妙之故罢。但是我并不是说董仲舒只是一个阳儒阴法的思想家，从《贤良对策》和《春秋繁露》中，我们仍然可以看出他并未完全抛弃儒家的立场。他想用“天人感应”说来限制君权，一方面可见他的阴阳化的程度，另一方面却也可见他并不甘心把“道统”整个地托付给帝王。这在精神上尚符合先秦儒学的传统。就这一点言，他和清初的“理学名臣”李光地是有本质上的区别的。后者则希望“治统”和“道统”在康熙的身上合而为一。董仲舒和辕固生在时代上是衔接的，因此他对汤、武革命的理论依然加以肯定。[43]正是由于这一思想背景，他至少还敢于假借“春秋之义”来“贬天子”，虽则所贬的只是历史上的天子。无论如何，董仲舒对后世儒家的“庶人议政”传统多少还有一些正面的影响。[44]

然而事实终归是事实。汉武帝之所以接受董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，却绝不是因为欣赏他的“贬天子”之说，而是因为他巧妙地用儒家的外衣包住了法家“尊君卑臣”的政治内核。当时有一位黄老学派的汲黯便当面揭穿了这一事实。《史记·汲郑列传》说：

天子（武帝）方招文学儒者，上曰吾欲云云，黯对曰：“陛下内

多欲而外施仁义,奈何欲效唐虞之治乎!"

"外施仁义"便是以儒术"缘饰","内多欲"则非做法家型"唯我独尊"的人主便无以操纵自恣。儒家所谓"礼乐教化"不但在武帝一朝未见实效,就是到了他的曾孙宣帝的时代也还是纸上空谈。下面是汉代一个极有名的故事,可以使我们知道所谓"独尊儒术"的真相。《汉书·元帝本纪》载元帝为太子时:

柔仁好儒,见宣帝所用多文法吏,以刑名绳下。……当侍燕,从容言:陛下持刑太深,宜用儒生。宣帝作色曰:汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教、用周政乎?且俗儒不达时宜,好是古非今,使人眩于名实,不知所守,何足委任。乃叹曰:乱我家者,太子也。

请看宣帝骂儒生"好是古非今"的话,岂不完全是秦始皇、李斯的口吻,哪里有一丝"仁义"的味道?颜师古注引刘向《别录》云:

申(不害)子学号刑名。刑名者,以名责实,尊君卑臣,崇上抑下。宣帝好观其"君臣篇"。

可见西汉的皇帝从高祖到宣帝,基本上都采用了法家的路线,他们内心所最关切的问题可以说只有"尊君卑臣,崇上抑下"八个字。不但西汉如此,晋室南渡,已成君弱臣强之局,做皇帝的还是向往着法家的路线。《资治通鉴》卷九十《晋纪十二》云:

(元)帝好刑名家,以韩非书赐太子。庾亮谏曰:"申、韩刻薄

伤化,不足留圣心。”太子纳之。(元帝太兴元年三月庚午条)

司马氏号称儒学大族,而晋元帝即位后第一件事便是赐韩非书给太子,君统与法家关系之深,可以推见。历史上叔孙通、公孙弘之类的“儒宗”看清了这一点,“与时变化”,入法家之室而操其戈,逢君之欲而长其恶,才在表面上夺得思想界的统治地位。然而个别的儒家要真想当权,首先就得法家化,就得行“尊君卑臣”之事。他不但有义务帮朝廷镇压一切反对的言论,而且连自己的“谏诤”之责也要打一个七折八扣。理由很简单,“忠臣不显谏”,“善皆归于君,恶皆归于臣”,皇帝是不能公开骂的。这样的儒家在政治上最后也只能成为“反智论者”。所以“尊君卑臣”的格局不变,知识分子的政治命运也不会变。但是中国政治史始终陷于“尊君卑臣”的格局之中。《朱子语类》载:

黄仁卿问:自秦始皇变法之后,后世人君皆不能易之,何也?曰:秦之法尽是尊君卑臣之事,所以后世不肯变。且如三皇称皇,五帝称帝,三王称王,秦则兼皇帝之号。只此一事,后世如何肯变?[45]

朱子能议论及此,才真不愧是旷代巨儒。现代人都说中国君主专制的传统在精神上是靠儒家支持的。这话不知道算是恭维儒家还是侮辱儒家,至少韩非的“孤愤”之魂一定会委屈得痛哭的。现代人之所以读错了历史,一方面固然是由于叔孙通之流“缘饰”的成功,另一方面也是由于历代帝王中很少有人像汉宣帝、明太祖那样坦率可爱,肯公然地说:“决不施仁政!”

朱子答陈亮云:

老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心,果出于义耶,出于利耶?出于邪耶,正耶?若高帝则私意分数犹未甚炽,然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。直以其能假仁借义以行其私,而当时与之争者才能知术既出其下,又不知有仁义之可借,是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家,传世久远,便谓其得天理之正,此正是以成败论是非,但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间,正坐为此,所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康,而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也。[46]

从朱子到今天,又过了八百年,因此我们只好接着说:

二千三百年之间,只是架漏牵补过了时日。尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也。

1975 年 12 月 22 日初稿

1976 年 5 月 24 日改定

注释

[1] 《论语·泰伯》。

[2] 《论语·泰伯》。

[3] 《孟子·滕文公上》。

[4] 《孟子·滕文公下》。

[5] 《孟子·梁惠王下》。

[6] 《论语·季氏》。

[7] 《孟子·滕文公下》。

[8] 《史记·太史公自序》引。

[9] 《明夷待访录·学校》篇。

[10] 《庄子·大宗师》。

[11] 《庄子·齐物论》。

[12] 以上引文主要根据马王堆汉墓出土《老子》写本甲、乙两本释文，见《文物》，1974(11)。

[13] 详细讨论请看 George Boas，*The People* 一文，载其所著 *The History of Ideas* 一书中，纽约，1969；及同氏所撰 *Vox Populi* 一文，载 Philip P. Wiener 主编 *Dictionary of the History of Ideas*，第 4 册，1973。

[14] 见《唐、宋、明三帝老子注中之治术发微》。

[15] 《文物》，1974(10)。

[16] 《史记·五帝本纪》中黄帝的大臣有力牧，即是此处的"力黑"。"黑"假为"墨"。

[17] 《〈黄帝四经〉初探》，《文物》，1974(10)。

[18] 凌襄：《试论马王堆帛书〈伊尹·九主〉》，《文物》，1974(11)。

[19] 参看刘向《说苑·臣术》篇。

[20] 我所根据的是陈奇猷校注的《韩非子集释》，1974。

[21] 引文据高亨《商君书注释》，1974。

[22] 1974 年重印本。

[23] 末段自"故民愚"以下可参看《开塞》篇。

[24] 《韩非子·五蠹》。

[25] 《韩非子·五蠹》。

[26] 可看《商君书》的《农战》篇。

[27] 《商君书·禁使》篇。

[28] 《史记·刘敬叔孙通列传》。

[29] 《朱子语类》，卷一三五。

[30] 《史记·儒林列传》。

[31] 戴震：《与某书》。

[32] 戴震：《孟子字义疏证》。

[33] 王充:《论衡·程材》。

[34] 《廿二史札记》卷二。

[35] 《晋书》,卷三十,《刑法志》。

[36] 马端临:《文献通考》,卷一八二。

[37] 章太炎:《太炎文录初篇》,卷一,《释戴》。

[38] 参看萧公权《法家思想与专制政体》(英文),载《清华学报》,新四卷,第2期,1964年2月。

[39] 《汉书·董仲舒传》。

[40] 周辅成:《论董仲舒思想》,25页。

[41] 周辅成已指出此点。前引书,51页。

[42] 韩非在《五蠹》篇中曾说:"君之直臣,父之暴子。"又说:"父之孝子,君之背臣。"他因此认为公私相背,事君事父难以并存。这一点在表面似与《忠孝》篇兼言忠孝有矛盾,有人因此怀疑《忠孝》不出韩非子之手。但《忠孝》篇旨在驳孔子"未知孝悌忠顺之道",与《五蠹》篇并无真正的冲突。这种辨伪是无根据的。《忠孝》篇所言是一般正常的情况,所以要普遍地维持尊卑上下之分。《五蠹》篇所言是非常的情况,事君(公)事父(私)不能兼顾。在这种情况下,韩非当然主张"破私立公"。儒家也早就遭遇到这个"公私不能兼顾"的难题。孔子主张"父为子隐,子为父隐,直在其中"。孟子认为舜为天子,而瞽叟杀人,则舜当弃天下,"窃负而逃"。这种办法是否合理是另一问题,但显然表示原始儒家不愿意轻易牺牲"孝"来成全"忠"。后来儒家在忠孝不能两全时提出了"移孝作忠"甚至"大义灭亲"的主张,那正是接受了韩非《五蠹》篇的原则,也是儒家法家化的一种结果。

[43] 见《春秋繁露·尧舜不擅移,汤武不专杀》。

[44] 苏舆《义证》卷七谓"尧舜不擅移,汤武不专既杀"篇"非董子文",并疑此篇即辕固生与黄生争论之语。其论证之一谓景帝既不许人言汤、武受命,而"董生笃学,岂容忽先帝遗言?"盖苏氏于清末主编《翼教丛编》反对变法、革命,此处辨伪殊不可从。

[45] 《朱子语类》,卷一三四。按:《旧唐书》卷一三九《陆贽传》载陆宣公答唐德宗语曰:"古之人君称号,或称皇,称帝,或称王,但一字而已;至暴秦,乃兼皇帝二字,后代因之,及昏僻之君,乃有圣刘、天元之号。"朱子议论当即本于陆宣公此节奏语也。

[46] 《朱文公文集》,卷三十六,《答陈同甫》,四部丛刊初编缩本,579页。

"君尊臣卑"下的君权与相权

——《反智论与中国政治传统》余论

我写《反智论与中国政治传统》一文，主要是从政治思想的角度来检讨中国政治传统中的反智成分。在这样的限制之下，我所勾画出来的一些现象自不能不有所偏。这是由于历史分析的体裁使然，而不是我有意地深文周纳。不用说，如果换一个角度和题旨，则我们观察所得的景象必将与此有异。所以该文既不是对中国的政治传统作全面性的论断，更不是对儒、道、法三家思想在整个中国文化史上的地位下任何"定评"。读者千万不要误会我轻率地用"反智"两个字来概括了一部中国的政治史和思想史(尤其是儒、道两家)。

以今天中国知识分子在全国范围内的遭际来说，反智的政治实已发展到了史无前例的程度：不但智性已普遍而公开地遭受唾弃，知识分子更是在绝对权力的支配下受尽了屈辱。现代中国的反智政治当然有很大的一部分是来自近代极权主义的世界潮流，并不能尽归咎于本土的传统。但是潜存在传统中的反智根源也决不容忽视。如果没有传统根源的接引，我们很难想象中国反智政治的狂潮会在短短二三十年之中泛滥到今天这样的地步。正是基于这一认识，我才特别感到有在观念上清理中国反智传统的必要。

为了免除一些不必要的误解，我愿意略略说一说我自己对于所

谓“传统”的看法。自德国社会学大师韦伯(Max Weber)以来,在一般社会学和政治学的用法中“传统”(tradition)和“现代”(modernity)久已成为互相排斥的对立性的东西,韦伯在社会学上影响之大、贡献之卓,自不待言。但他在观念上尚未能尽脱18世纪启蒙思潮(Enlightenment)的窠臼,即以理性和科学为近代的新兴事物,而传统的权威则主要是建筑在非理性的信仰甚至迷信的基础之上。如所谓“长老统治”(Gerontocracy)、“家长统治”(Patriarchalism)都是属于传统的权威。这样把“传统”和“现代”在概念上加以对立带来了一种甚不可喜的后果,使人认为“传统”与“现代”势不两立,非彻底摧毁“传统”便不能有所谓“现代化”。这个看法已在世界上所有要求现代化的地区中辗转而广泛地传播了开来,并不限于中国,但在中国则似乎更趋极端而已。目前流行的一些政治口号如“不破不立”、“破旧立新”便是最明显的例证,虽则制造这类口号的人未必直接地接触过韦伯的理论。

但是韦伯的二分法近年来已受到社会科学家的挑战。鲁道夫夫妇(Lloyd I. Rudolph and Suzanne Hoeber Rudolph)研究印度的传统及其现代化的过程便对此二分法提出了有力的驳正。照他们的分析,传统与现代化之间具有非常复杂,甚至可以称为“辩证的”(dialectic)关系。不仅传统之中含有近代性的因子,而且现代化本身亦绝非全属现代,其中也有脱胎于传统的成分。甘地便最善于运用印度传统中的旧因子来诱发近代化的变革。[1]事实上,任何传统都不是静止的,也不是单纯的;传统本身便包含着内在的矛盾,而足以导致改变。就传统和现代化的关系来说,传统内部自有其合理的成分,并能继续吸收合理性(rationality),因而可以与现代化接榫。[2]我个人颇倾向于接受这一对韦伯的传统观的重要修正。根据这个新的看法,我们便不可能对传统采取任何笼统的论断,无论是全面赞美或一

笔抹杀都同样是不符合实际的。相反地,我们必须从各种不同的角度对传统加以分解,然后再分别地衡量其得失。传统不是一朝一夕形成的,也无法毁之于顷刻。激烈的革命派在主观愿望上总想“速变”、“全变”。但若一察其思路及作风,则他们攻击传统的凭借主要仍是传统的力量,而且由于要求速效往往不惜充分地运用传统中非理性的力量。今天中国反智政治的空前发展正应该从这个角度去作深一层的体认。

现在让我们再回到中国政治传统的本题。我在前文中曾强调,中国政治传统中的反智成分在思想上渊源于法家,与法家汇了流的黄老道家以及法家化了的儒家也都曾在不同的程度上给反智政治提供了理论的基础,而反智论的政治内核则可以归结到“尊君卑臣”这一最高的原则。我在前文中仅说明了这一原则在思想意识方面的发展,而完全没有涉及它在政治制度方面所表现的形态。这虽不是该文的主旨所在,但终不能不略作交代。

谈到“君尊臣卑”在政治制度上的表现,我们立刻就碰到了中国历史上所谓“君权”(或“皇权”)的问题,特别是“君权”和“相权”之间的关系。照传统的说法,理想的政治格局是所谓“圣君贤相”。圣君垂拱而治,贤相则负责处理一切实际的政务。这样,皇帝虽然世袭却不妨害政府领袖——宰相——可以永远在全国范围内选拔出最贤能的人来担任。这对于广土众民的古代中国而言,诚不失为一种良好而合理的办法。但可惜这只是传统儒生的一种理想和期待,历史的实际却不是如此。必须指出,在“君尊臣卑”的原则之下,君权与相权从来就不是平行的,其间也缺乏一种明确的界限。君权是绝对的(absolute)、最后的(ultimate);相权则是孳生的(derivative),它直接来自皇帝。换言之,与君尊臣卑相应,君权与相权是有上下之别的。

我们说君权是绝对的、最后的,是否意味着中国历史上的皇帝可

以完全不受拘束而随心所欲呢？那当然也不是。事实上，自秦、汉以下，大一统的皇帝中也没有像传说中所渲染的桀、纣一类的暴君，至少我们可以说是昏君远多于暴君。这是因为君权虽无形式化、制度化的限制，但仍有一些无形的、精神上的限制。首先是儒家一直想抬出一个更高的力量来约束君权，汉儒的"天"和宋儒的"理"都显然具有这样的含义。同时儒家又不断企图用教育的方式来塑造皇帝于一定的模型之中。这些努力虽然都不曾发生决定性的效果，但多少也起了一些驯化权势的作用。这里我们也可以看到，儒家通过文化教育所发挥的对政治的影响力远大于它在政治方面的直接成就。

其次是自秦、汉大一统帝国建立以后，君权本身逐渐凝成一个独特的传统，因而对后世的君主多少有些拘束力。前代帝王之失固当引以为戒，但以往在治道方面有建树的君主则亦须奉以为师。故唐太宗撰"帝范"十二篇以赐太子，并说："汝当更求古之哲王以为师。"[3]至于在一代之内，由于开国之君始能立法垂统，因此所谓"祖法"对本朝的君权自然有更大的示范意义。张居正上明神宗奏说：

> 窃以为远稽古训，不若近事之可征；上嘉先王，不如家法之易守。……唐宪宗读贞观政要，竦慕不能终卷；宋仁宗命侍臣读三朝宝训及祖宗圣政录。前史书之，皆为盛事。……仰惟我二祖（按：明太祖及成祖）开创洪业，列圣纂绍丕图，奎章睿谟，则载之宝训；神功骏烈，则记之实录。其意义精深，规模宏远，枢机周慎，品式详明，足以迈三五之登闳，垂万亿之统绪。此正近事之可征、家法之易守者也。[4]

可见"家法"对君权的约束性确在"古训"之上。但另一方面，中国历史上变法的阻力也往往由此而来。所以张居正初为首辅时（1572

年)即语明神宗云：

方今国家要务惟在遵守祖宗旧制,不必纷纷更改。[5]

而王安石行新政之际,文彦博更是义正词严地对宋神宗说：

祖宗法制具在,不须更张,以失人心。[6]

最后我们更应该指出,君权的行使在事实上所遭到最大的阻力则来自传统的官僚制度(bureaucracy),我这里用“官僚制度”一词绝无贬义,也与传统所谓相权有别。相权如仅指宰相(无论为独相或并相)所拥有的权力而言,则它既直接出于君授,自不足以成为君权之限制。但宰相为“百官之长”、“群僚之首”,在这个意义上,他是整个官僚系统的领袖,因此当官僚制度对任意挥洒的君权发生一定程度的抗拒力时,相权往往首当其冲。在唐代三省制之下,皇帝的诏令、制敕必须经过中书门下副署。后来刘祎之得罪了武则天,则天借故下敕惩治他。祎之见敕文未经中书门下副署,遂说:“不经凤阁(中书)鸾台(门下),何名为敕?”[7]这个有名的故事从表面上看似是君权侵犯了相权,但深一层看则是君权的行使干扰了官僚制度的正常运作,因而受到这个制度的反弹之力。君权可以随时削弱(如汉武帝)以至废除(如明太祖)相权,但它不可能毁灭整个官僚制度。官僚制度是治理帝国所必不可少的一套行政机器,没有这套机器君权本身即无法发挥。所以明代可以废掉中书省(相权),但不能并六部而去之,而且在废相之后仍得代之以四辅官以至内阁。官僚制度最初虽然也是在君主授权之下建立起来的,但它既产生之后,本身即成一客观的存在,有它自己的发展和运行的轨道,不再完全随君主的主观愿

望而转移了。韦伯是近代研究官僚制度的开山大师,他指出:拥有绝对权力的君主(absolute monarch)面对着官僚制度也是一筹莫展。普鲁士的腓特烈大帝(Frederick the Great,1712—1786)下了许多废除农奴的诏令,都因受阻于官僚制度而终归无效;俄国的沙皇如得不到官僚制度的支持也不能有何作为。[8]所以官僚制度有点像 Mary Shelley 在 1818 年发表的小说《弗兰肯斯坦》(Frankenstein)里面的怪物(monster):弗兰肯斯坦创造了一个怪物,但怪物获得了生命以后便不再是主人所能控制的了。

在以上所说的君权的三种限制之中,前两种的力量都相当微弱,只有最后一种限制——官僚制度——比较真实。但是我们知道,官僚制度毕竟只是传统政治体系中的一部机器,它本身在很大的程度上仍是受君权操纵的。它只能要求操纵者遵守机器运行的合理轨道,但是却无力阻止操纵者运用这部机器去达成甚至是相当不合理的任务。从反智论的观点出发,我们可以这样说:尽管官僚制度的运作必须预设一定程度的智性与知识,但官僚制度所隶属的政治传统仍然可以具有反智的倾向。这两个不同的层次至少在概念上应该加以区别。

在中国的政治传统中,君权和官僚制度的关系更是一部不断摩擦、不断调整的历史。当官僚制度的机器发展得不符合"君尊臣卑"的要求时,君主便要对这部机器作一次基本的调整。由于相权是处在这部机器运转的枢纽地位,因此每一次重大的调整便导致宰相制度的变更。自秦汉以下,中国宰相制度一共经历了三个基本的发展阶段,即秦汉的三公九卿制,隋唐的三省制和明清的内阁制(清代又加上军机处)。"君尊臣卑"的原则正是每一阶段发展的最后动力。章太炎先生是近代最先揭出此一历史真相的学者,他曾从官名的变迁上对古今相制演进作过一番分析。兹将其中论及秦汉以下的部分

摘录如下：

相者，宾赞之官，岐在人主左右。舜举十六相，宾于四门，明其所任传导威仪之事。……七国以下定箸相国、丞相诸名，于是故名始替。仆射者，周时侍御之臣也。《记》称：仆人师扶右，射人师扶左。秦时加于谒者、博士之流，取其领事。……名位尚微也。尚书、中书者，汉时赞作诏版之官。尚书犹主书；中书乃以宦者为之。[9]侍中者、汉时所以奉唾壶、执虎子，出则从法驾，入则应对，与中常侍齐体耳。自后汉以降，尚书渐重；魏世中书监令始参大政；讫晋之东，侍中始优矣。下逮宋、齐，三者皆为辅臣，而唐以三省分治，仆射既为尚书专官，其下亦不敢轶上犯名。本有三微，至是乃极贵。翰林者，唐时冗从杂技之官也。其后稍置翰林学士承旨，与人主周亲而掌内制。宋世或私名内相，其重乃与中书等夷。[10]明太祖燮胡、汪（英时按：即胡惟庸与汪广洋），不欲以大臣光辅；成祖入，始简翰林官直文渊阁。其后阁职渐崇，所加或至保、傅、尚书，而其文移关白，犹曰翰林院也。[11]以翰林名公辅又自此始也。略此数者，皆以走使圉隶之臣、倡优之伍，渐积其资而为执政，大名通于四海。然自威权既亢，又迁其名以奉黄发祝哽，而新名代之。是故太保、太宰诸名，承闲置于魏晋；丞相、江左不以处异姓，独有王导，而三贵实秉国钧。唐、宋三省至尊，渐更屏置；置同中书门下平章事以摄焉。比明更省，中书不用，始以翰林直阁。清世内阁至第一品，即复与寄禄同流，令军机处蹠而居上。亦见人主之狎近幸，而憎尊望者之逼己也。[12]

太炎这一番观察极为敏锐，近数十年来关于中国官制的研究大体上

都倾向于支持他的断案。李俊所撰《中国宰相制度》一书，其结论即引太炎此文以解释“中国宰相制度变迁之法则”。李氏自己更对相权的发展作了一个简明而相当扼要的总结。他说：

> 中国宰相制度，代不相同，然相因而变，有其趋势，亦有其法则。趋势维何？时代愈前，相权愈重；时代愈后，相权愈轻。法则维何？君主近臣，代起执政，品位既高，退居闲曹是也。[13]

1942年日本学者和田清主编了一部由各朝代专家分章撰写的中国官制发展史。该书仅出版了上册，写到元代为止。但和田清本人则写了一篇很有见解的《序说》，综论中国官制的三种特色，第一个特色便叫作“波纹式的循环发生”。所谓“波纹式的循环发生”者意即天子个人左右的微臣逐渐获得权力，压倒了政府的大臣，终于取而代之。但取代之后，其中又别有私臣变成实权者，再来取代现有的政府大臣。如此后浪推前浪式的往复不已。例如汉代的丞相初为尚书所取代，及曹魏时尚书省已正式成为丞相府，它复为中书长官所取代；再发展下去，门下侍中又渐握实权了。唐代三省长官的权力后来为拥有“同中书门下三品”或“同中书门下平章事”头衔的天子亲信所取去。下逮晚唐，“同中书门下平章事”已正式成为朝廷重臣，其实权遂又转入翰林学士及枢密使（宦官）之手。[14]和田清此文是通论性质，并未注明参考文献，不知道他有没有受太炎的影响，但无论如何，他的结论大体上是和章氏相合的。

从上述宰相制度变迁的大势看，相权实在说不上有什么独立性，因为每当它发展到具有某种程度的客观形式的时候，君权便要出来摧毁这种形式，使之重回到“君尊臣卑”的格局。“圣君贤相”互相制衡的局面在历史上实在少见，也许只有史家艳称的贞观之治勉强可

以接近这种理想。据我所知,君权在中国历史上从来没有明确的限制,但唐初三省制初行时却居然对君权的范围有所划定。李华(玄宗时人)的《中书政事堂记》说:

> 政事堂者,自武德以来常于门下省议事,即以议事之所谓政事堂。……至高宗光宅元年(684年)裴炎自侍中除中书令,执事宰相笔,乃迁政事堂于中书省。记曰:政事堂者,君不可以枉道于人,反道于地,覆道于社稷,无道于黎元。此堂得以议之。臣不可悖道于君,逆道于仁,黩道于货,乱道于刑,克一方之命,变王者之制,此堂得以易之。……[15]

此记明白规定君主有四“不可”,真是中国制度史上一项极可珍贵的文献。更重要的是最后一项,即君不可以对人民无道。(按:“黎元”当是避太宗之讳。)此记绝非李华个人的意见,而是代表了唐初(特别是贞观)以来的政治传统。照这个传统,宰相(政事堂)至少有制度化的“议”君的权力。(此处须指出者,即政事堂对臣的制裁力更大,可以“易”之,此记下段尚列举了“诛”、“杀”之权,因文长未引。)当然,与古代宗法制度下的贵卿比,政事堂的权力并不算太大。因为齐宣王问孟子“贵戚之卿”,孟子说:“君有大过则谏,反复之而不听,则易位。”[16]而政事堂却并不能“易”君。但就秦统一后的情势言,“议”君之权见诸明文,已极为难得。因此,从这个文献看,唐初三省制度下的集体相权不但非宋以下可比,而且也超过了汉代。唐初君权之所以自动地做如此重大的让步当然与太宗个人关系极大。李世民的政治智慧和自制力都是古今少见的。但另一方面,历史的背景也不容忽视。

东晋南北朝是中国史上君权最低落的一个时代,社会上最有势

力的世族高门把持着政治上的权位。北朝的君权须与胡、汉贵族妥协;南朝则君权益弱,所谓"士大夫故非天子所命"[17]。唐承其后,社会上高门世族的声势犹凌驾于帝族之上,所以贞观初太宗诏高士廉定氏族志,而博陵崔氏仍居第一。[18]李唐的社会政治基础本在陈寅恪先生所谓"关陇胡汉集团",故对山东旧族如崔氏者初欲加以压抑。但唐太宗毕竟是懂得政治艺术的人,他大体上仍主张平衡、调和各种社会势力。唐初门下省政事堂议政的大权正当从南北朝以来的门阀政治的历史背景中去求了解。(或谓门下省乃代表门阀贵族的意志的机构,而政事堂议政乃是一种天子与贵族的合议政治,则其说殊嫌过当,与唐统一后的情势不合。)[19]《旧唐书》卷七十八《张行成传》云:

> 太宗尝言及山东、关中人,意有同异,行成正侍宴,跪而奏曰:"臣闻天子以四海为家,不当以东西为限;若如是,则示人以隘陋。"太宗善其言……自是每有大政,常预议焉。

显然地,太宗一定是在谈话中偏袒关中集团而贬抑山东旧族,所以才引出张行成的谏言,太宗立即明白了张行成的论点的政治含义,因此让他参加政事堂会议。张行成当时只是御史台中的一个小官(殿中侍御史,唐制从七品下),太宗之所以破格要他加入最高层的议政机构,很可能因为他是定州(即博陵)人,比较了解山东旧族的观点。我们举此一例,以见唐初政事堂议权之重多少在制度上反映了当时不同地区社会势力的峙立。事实上,政事堂的光辉为时极暂。李华撰《中书政事堂记》时,相权已暗中由门下转移至中书,"君尊臣卑"的原则又在发挥制度化的效用了。自宋代以降,社会上更无足以威胁帝王的势力,君权的绝对化遂愈演愈烈。相形之下,相权则愈来愈微

弱。传统相权的衰落，宋代是一关键时代。宋代宰相不仅失去了兵权和财权，而且连用人之权也被剥夺了。故宋代的中央集权已可谓是集于帝王之一身。[20]据司马光说：

> 淳化中……太宗患中书权太重，且事众宰相不能悉领理，向敏中时为谏官，上言请分中书吏房置审官院，刑房置审刑院。[21]

可见宋太宗确是有意要削掉宰相的用人与司法之权。从这种发展的趋势看，明太祖洪武十三年（1380 年）废相之举可以说是水到渠成的事。[22]

前面已指出，相权问题必须当作整个官僚制度的一个枢纽部分来处理，在这个意义上，章太炎、和田清诸人所指出的相权演变的法则却可以使我们对中国政治传统获得另一方面的体认。单从相权的角度看，我们所见到的是君权压抑相权，是君主不让宰相拥有客观化、制度化的地位和权力。但是从君权一方面着眼，相权托身所在的官僚制度也始终构成君主贯彻他个人意志的一重阻碍。在历史上君主必须一再重复地起用私臣、近臣来取代品位既高的相权，这正说明官僚制度本身具有相当强韧的客观化倾向。因为任何原属君主私臣的职位（如尚书、中书）在长期移置于"百官之长、群僚之首"的地位之后，这种私臣的性质便逐渐发生变化，终于转成官僚制度中的"公职"而具有一定程度的客观威权。所以明太祖废相而直接总揽政务才是最彻底的解决之道。但即使如此，明宣宗（1426—1435）以后内阁之权渐重，当时的人便说阁臣虽无宰相之名而有宰相之实了。[23]

由私臣转化为公职是历史上官僚制度发展的形态之一。中国自战国以来即有此转化，至秦汉大一统而益为显著。上引章太炎《官统》之文已足说明此点，不需多赘。英国官僚制度的出现也循着类似

的途径。在英国官制史上，财政大臣（exchequer）首先从王室中独立出来，成为政府机构之一支，其事在12世纪。英王的财臣也有称为“chamberlain”的，这种名号即显示其职初为国王私室中的执事。到了13世纪，英国的首相（chancellor）又逐渐由国王的私臣转化为政府的公职。chancellor最初是为英王起草文书和保管王印的人，很像中国的“尚书”、“中书”之类。因为他是国王的秘书长，最得信任，因此久而久之便无形中成为大臣之首，即是首相（prime minister）。既成首相，职务日渐繁剧，便不能没有自己的办公处。于是相府终于从宫廷中分化了出来，而chancellor也不复能经常追随在国王的左右了。到爱德华三世（Edward III）一朝（1327—1377）首相府已正式成为独立自足的政府机构，有它自己的人员、传统和处理政务的方法，英王决不能再视首相为私臣。与中国不同的是英国的相权独立之后便没有受王权的干扰。这是由于英国的王权遭到封建贵族（barons）的对抗，封建贵族要求与英王有同样控制政府的权力。英国相权的发展及其客观化与这种特殊的政治情势有相当的关系。[24]

中国的官僚制度虽经常受到“君尊臣卑”的原则的干扰，但由于统一帝国的规模庞大，组织复杂，与此一规模与组织相应的官僚制度也具有抗拒干扰的巨大潜力。这一点或可以解释何以君权一再打击相权，而终不能完全禁绝相权的潜滋暗长。中国传统的官僚制度虽与近代工业社会的官僚制度有别，但确已具有某种程度的自主性（autonomy）。艾森斯达（S.N.Eisenstadt）研究历史上的各种官僚社会，对官僚制度的独立自主的倾向曾提出了一些经验性的总结。据他的综合观察，官僚制度的自主性表现在两个主要方面。第一，官僚制度通常都建立并维持若干普遍性的法度，这些法度多少是照顾到人民的一般利益的。对于要破坏此种法度的外来压力（如君主或特殊阶级），官僚制度则尽可能地加以抗拒。第二，官僚制度中的分子

(即官吏)往往把自己看作是国家或社会的公仆[即使"国家"是一王朝(dynasty)的形式,也不例外],他们并不认为自己只是统治者的私臣。艾氏当然也承认官僚制度维持其自主性之不易,尤其在君主压力过于强大的情况下,整个官僚机构并非不可能仅成专制君主的统治工具。[25]艾氏的观察包括了中国传统在内,他所指出的两项特征,一般来说,在中国官僚制度史上是可以得到印证的,虽则印证的深浅在中国各历史阶段中颇有差异。其第二项所谓"公仆"意识,尤有助于说明中国史上相权反复浮沉的独特现象。君主近臣从宫廷走向外朝,取代相位之后,就立刻会接触到这种意识。这时他究竟是君主的"私臣"呢,还是国家的"公仆"呢?他遇到了一个无可避免的认同问题。这个问题在平时也许可以拖延不决,但一旦碰到君主的私利和国家(或社会)的公益发生正面冲突的情况时,他就不能不有所抉择了。

以上关于君权与相权的讨论足以说明我们何以必须对中国政治传统加以分解,而不能笼统地下任何价值判断(无论是肯定的或否定的)。从权力结构方面着眼,我们首先应该将君权和官僚制度区别开来。这一区别非常重要,因为以反智而论,君权的传统才是反智政治的最后泉源(详后),而官僚制度的传统中倒反而不乏智性的成分。官僚制度本身要求客观而普遍的法度,要求对事不对人的态度(impersonality),要求上下权责分明,也要求专门分工(specialization of functions)。这些基本要求都必须通过理性的规划才能达到。中国传统的官僚制度无论在中央或地方的行政制度方面,都表现着高度的理性成分(rationality)。有些制度经过长期的运用和不断的改进,确已能将弊端减至最低的限度。即以科举制度为例,唐、宋以来曾发展出糊名、弥封、誊录种种防弊的方法,而科场回避亲族之制亦早始于唐代。至于明、清八股文为害之烈,有人绘图比之于"八瞽",

更有人因唐太宗“天下英雄入吾彀中”之语而作诗说“太宗皇帝真长策，赚得英雄尽白头”，那当然都是不可否认的事实。但这些事实恰好说明官僚制度只是一部机器，操纵的人可以把它巧妙地运用到反智的方向而已。就制度本身而论，科举是具有高度的客观性的。一般地说，中国传统的官僚制度有相当突出的成就。韦伯便认为它是使传统中国获致长期的政治稳定的重要因素。有些古代帝国便因为缺乏这种组织而很快地退出了历史的舞台。[26]我绝不是无保留地颂扬中国官僚制度的传统，我只是想指出：传统制度里面确有一些理性的成分可以和我们所追求的“现代化”接榫。如果我们对“传统”和“现代”不采取斩截的二分法的话，则这个看法似乎没有太不合理的地方。前面举的鲁道夫夫妇研究印度现代化的例子便可资借鉴。事实上，孙中山先生提倡“考试”和“监察”两权，并主张“耕者有其田”的原则，早指示了传统和现代接榫的途径。考试和监察是传统中国行政制度中的两个重要环节，“耕者有其田”则与古代的均田制精神相通。中山先生在这些地方显见是有斟酌的。

但官僚制度既是一部机器，本身不能决定运行的方向，则它的独立自主性便不免常常受到外来压力的侵蚀。以中国的情形来说，官僚制度的压力来自上下两个方面。从上面来的是君权，从下面来的则是社会上（特别是地方性的）各种势力。在未回到君权问题以前，让我先说一说来自下面的压力。

传统官僚制度的底层有一个极大的漏洞，那便是胥吏制度。中国官与吏之分途至少可溯至唐代。但唐代的吏尚有出身，可上升至卿相（较著名的例子有牛仙客、田神功等人），宋以后官吏乃截然两途。胥吏并非经严格选拔而来，但由于他们熟悉旧牍成规，因此为正途出身的长官所仰赖。久而久之，一切行政业务便都落入他们的手上。无可否认，胥吏在制度史上也有其正面的功能。但不幸的是，这

些人(尤其县级的胥吏)和社会上的特殊势力(如豪强)最容易勾结在一起,官僚制度的客观性因此便遭到很严重的破坏。叶适在《吏胥》一文中已说:

> 何谓"吏胥之害"?从古患之,非直一日也。而今为甚者,盖自崇宁极于宣和,士大夫之职业虽皮肤蹇浅者亦不复修治,而专从事于奔走进取,其簿书期会,一切惟胥吏之听。而吏人根固窟穴、权势熏炙、滥恩横赐、自占优比。渡江之后,文字散逸,旧法往例,尽用省记,轻重予夺,惟意所出。其最骄横者,三省枢密院,吏部七司户刑,若他曹外路从而效视,又其常情耳。故今世号为"公人世界",又以为"官无封建而吏有封建"者,皆指实而言也。[27]

可见宋代情形已极为严重。下逮明、清,胥吏制度的弊害更为广泛,这已是历史常识了。顾炎武《郡县论八》便接着叶适的论点来讲明代的情况。[28]顾氏又指出:"天下之病民者有三:曰乡宦,曰生员,曰胥吏。"[29]这一层尤为重要,因为乡宦、生员、胥吏三者正是互相勾结、把持地方的恶势力。胥吏虽在流外,不能算作官僚制度的一个正式组成的部分,但其影响所及有时竟足以使整个官僚制度为之失灵。这也是讨论中国政治传统的人所万万不容忽视的。[30]

最后让我们对君权问题略作检讨,以结束本篇。我在前面曾说,中国君权的传统是反智政治的最后泉源,这句话有解释的必要。韦伯曾根据法译《史记》中的资料,推断战国相争促使各国发展出理性的行政机构,他又参考法译《周礼》,认为中央集权的官僚制度主要与水利灌溉有关(即《周礼》中的沟洫制度)。这是在经济生活中所表现的"理性行为"(rational conduct of economic life)。同时,他还解释,

自从由知识分子[或“文士”(literati)]所构成的官僚阶层在战国时代出现以后,这批人便不断地思考行政技术和官僚组织等问题,以期有效地达到治理国家的目的。[31]韦氏的说法有得有失,此处不能详论。但大体言之,他至少说明了何以官僚制度中具有理性成分这一事实。[32]

但与官僚制度相对照,君权传统则显然缺乏同样的理性基础。君权的取得以至保持主要都仰赖于武力。所谓“马上得天下”、“一条杆棒打下四百座军州”,总之,君权是从枪杆子里出来的。历史上“得天下以正”的皇帝如汉高祖、明太祖,也不过是说他们的天下是堂堂正正地用武力打来的,不是使阴谋诡计,取之于“孤儿寡妇”之手而已。君权的保持当然也要靠武力,历代的兵制就是最好的说明。保卫皇帝和首都的武力总是全国最精锐的军队:西汉的南北军在品质上远胜郡国兵及戍卒(东汉且罢郡国兵);唐代府兵制“重首轻足”,折冲府多集中在关中地区,而长安的北军更直接关系君位的得失;宋代在“强干弱枝”的政策下,中央禁军尤非地方性的厢军所能比拟,后者仅堪供役而已。无论是“重首轻足”或“强干弱枝”,都可以说是“君尊臣卑”的原则在兵制上的具体表现。而唐、宋、明诸朝宦官监兵之制更说明皇帝对于维持君权的武力是决不肯放松的。所以,除非我们承认有天下者即是“天命所归”、“圣德所在”或“民心所向”,否则我们不能不说,君权的传统中是以“力”为核心的。更重要的是,从制度史的观点说,两千年来君权问题是理性所不许施、议论所不敢到的领域。秦始皇统一之后可以让群臣在廷议中对“封建”与“郡县”的抉择公开作理智的讨论,但对于君主的问题,则议论仅限于名号,而绝不涉及权限职责。举此一例即可见何以官僚制度可以包含若干理性的成分,而君权传统中却容不得理性的充分施展。(个别思想家的私地议论当然是有的,但秦、汉以下也寥寥可数。)所以在实际历史过程

中，除了用武力"取而代之"以外，没有任何其他资格可以使人配做皇帝（后世所谓"禅让"也都是先打好了武力的基础的）。雍正问曾静道：

> 你所著逆书《知新录》内云"皇帝合该是吾学中儒者做，不该把世路上英雄做。周末局变，在位多不知学，尽是世路中英雄，甚者老奸巨猾，即谚所谓光棍也。若论正位，春秋时皇帝该孔子做；战国时皇帝该孟子做；秦以后皇帝该程、朱做；明末皇帝该吕子（按：指吕留良）做。今都被豪强占据去了。吾儒最会做皇帝，世路上英雄他哪晓得做甚皇帝"等语。孔孟之所以为大圣大贤者，以其明伦立教，正万世之人心，明千古之大义。岂有孔子、孟子要做皇帝之理乎？……使孔、孟当日得位行道，惟自尽其臣子之常经，岂有以韦布儒生要自做皇帝之理乎？……开辟至今，无此狂怪丧心之论。可问曾静是如何说？[33]

如果真是尧、舜在位，孔、孟自无要做皇帝之理。但孔、孟之世何曾有尧、舜之君？汉代尚容许孔子为"素王"，雍正则只肯让孔、孟"自尽其臣子之常经"，可见君权的独占性愈往后便愈强烈。圣王的理想自有其令人永远向往之处，但可惜历史上未见圣人变成皇帝，只看到一个个皇帝都获得了"圣人"的称号。这正是萧公权先生所谓"下材凭势亦冒尧、舜之美名，以肆其倍蓰于桀、纣之毒害"[34]。我们不要以为雍正是异族之主才如此悍而肆。曾静要是落到了明太祖的手上，其命运也许更悲惨。《明史》卷一三九《钱唐传》云：

> 帝（太祖）尝览《孟子》，至"草芥""寇仇"语，谓非臣子所宜言，议罢其配享，诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰："臣为孟

轲死,死有余荣。”时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳,不之罪。孟子配享亦旋复。

清初万斯选考证此事,引《典故辑选》云:

上读孟子,怪其对君不逊。怒曰:“使此老在今日,宁得免耶?”时将丁祭,遂命罢配享。[35]

明太祖因“君之视臣如草芥,则臣视君如寇仇”这类的话,竟至对孟子动了杀心,他会让孔、孟做皇帝吗?[36]所以归根结底,做皇帝的条件不是通过理性所能分析列举出来的。传统政治文献中把皇帝描写作“与天合德”、“天纵英武”、“天亶聪明”之类,正表示他的品质中含有超人的、神异的成分,一般属于常人的语言和观念是无法用来形容这种品质的。这就是韦伯所讲的 charisma。但是谁具有做皇帝的 charisma 却永远无法事先断定,只有登上了皇帝的宝座以后才知道。[37]

从静态方面看秦汉以来每一王朝的君权的夺取及其维持主要都仰赖于武力,已如上述。从动态方面看,君权的运用有时也会脱出理性的常轨,而其后果则尤为严重,因为这会直接影响或间接地给国家和人民带来灾害。前面已指出君权虽受到一些无形的、精神上的限制,但这些限制并不能发生决定性的作用。当皇帝不是基于理性的考虑而决心要采取某些非常的行动时,天下没有任何力量可以阻止得住他。这时“天”或“理”固然可以置之一边,就是“祖法”也未尝没有弹性。如果阻力来自官僚制度,则皇帝至少有力量控制这部机器的总枢纽(相权),使之随我而转。从历史上看,有很多非理性的因素足以激动皇帝:上自夸大狂、猜忌狂,下至求长生、好奇珍,都可以把

全国人民卷入苦难之中。

撇开这些特殊情形不说，在正常状态下君权对官僚制度的经常性的干扰也是传统政治不上轨道的一大原因。君权是独占性最强烈的东西，除非万不得已，皇帝对于他使用不尽的权力决不肯交给宰相，而宁可让他的宫奴去分享。这就是自汉至明，宦官之祸所以始终不断的症结所在。因此在中国的政治传统中"明君"在位时是皇帝亲自操纵行政机器，而"昏君"当道时则这部机器便落到了宦官的手上。[38]总之，官僚制度几乎无时不在承受着君权所施予的沉重压力。精明的皇帝只要稍识利害，至少还知道适可而止，不肯使政治秩序全面崩溃；宦官则由于心理不正常，往往作威作福，肆无忌惮，未有不导致大乱者。[39]这里隐伏着中国史上朝代兴亡、治乱循环的一个重要根源。

君权长期地由宦官分享是它的独占性的最好说明，也是"君尊臣卑"的原则的必然归趋。汉初环绕在君权左右的至少还有宗室、外戚和宦官三股势力，宗室的分子最足以构成君权的威胁，所以首先遭到迫害的便是他们，君权的独占性排斥了一切家人骨肉之情。唐太宗残杀兄弟，逼老父退位；宋高宗为了阻止徽、钦二帝回朝，不惜对敌人奉表称臣。这都是尽人皆知的例子。其次对君权有危害性的则是外戚。西汉的霍光、东汉的梁冀都曾为废立之事，王莽且取而自代。（按：汉代外戚大概以孟子所谓"贵戚之卿"自许，故数易君位。赵岐注《孟子》即云："贵戚之卿谓内外亲族也。"显是以汉事解《孟子》。实则孟子"贵戚之卿"本与"异姓之卿"对举，不能包括汉代的外戚。）所以自唐以后君主对外戚的防范也很严密。但宦官则是例外，他们得君主的宠信始终不衰。因为这种刑余之人无论如何是不可能觊觎帝位的，尽管他们可以视皇帝为"门生天子"，甚至可以弑君。在"君尊臣卑"的原则下，皇帝只有用至卑至贱的宫奴为他办事才绝对不致有

君权外流、一去不返的危险。相反地,如果使用不尽的君权都转化为相权,那么“君尊臣卑”的原则岂不从权力基础上发生动摇了吗?黄宗羲说:

> 或谓后之入阁办事,无宰相之名,有宰相之实也。曰:不然。……吾以谓有宰相之实者,今之宫奴也。盖大权不能无所寄,彼宫奴者见宰相之政事坠地不收,从而设为科条,增其职掌。生杀予夺出自宰相者,次第而尽归焉。[40]

其实相权原由君授,明代既废中书省,相权已尽收归君主之手,则宦官所掌握的正是君权。这一细微的分辨颇关重要。李俊说中国相权发展的总趋势是愈后愈轻,当然是不错的。其实换一个角度看,这正表示传统的君权是在不断扩大的过程之中。宦官之祸则显然随君权的增涨而加深。至明太祖废相,君主的绝对专制完全确立,宦官的势力也就发展到了空前的高度。君权扩大在制度上的含义便是破坏官僚制度的自主性和客观性,而相权从低落到消失则适成为这种发展的一个最清楚的指标。官僚制度瘫痪于君权的巨大压力之下,政治还能走上合理的轨道吗?所以在这个意义上,我同意黄宗羲的论断,“有明之无善治,自高皇帝罢宰相也”[41]。

我们不要因为明太祖曾立下“内臣不得干预政事”的“祖训”便以为后来明代宦官之祸完全出于历史发展的偶然。明太祖所要防范的是宦官“弑君”和“门生天子”之类的情形。在官僚与宦官两者之间,明太祖仍然是偏袒后者的。李文忠因“言宦官过盛,非天子不近刑人之义”,终至忤旨而遭谴责。[42]王世贞尝见一野史记此事说:

> 文忠多招纳士人门下,上闻而弗善也。一日劝上,内臣太

多，宜少裁省。上大怒，谓若欲弱吾羽翼何意？此必其门客教之。因尽杀其客。文忠惊悸，得疾暴卒。[43]

王氏考辨，仅认为太祖杀李文忠门客事不根。至于文忠忤旨事则有《明史》可证。可见明太祖清清楚楚地认识到宦官是君权的羽翼。事实上，明代宦官组织（十二监、四司、八局）的规模是太祖一手制定的，成祖篡位以后，宦官干政已全面展开。故《明史》说：

盖明世宦官出使、专征、监军、分镇、刺臣民隐事诸大权，皆自永乐间始。[44]

我们通观有明一代宦官的种种活动，似乎可以得到一种印象，即君权通过宦官来伺察并干涉整个官僚系统的运行。《明史》所谓"刺臣民隐事"，其实主要还是针对着文武官员而来。所以明代做官最没有安全的保障，京官清晨上朝甚至不知道晚上还能不能活着回来。[45]明太祖父子大概懂得韩非所谓"明主治吏不治民"（《外储说右下》）的道理。明代是中国君权发展的最高阶段，同时也是反智政治的典型时代，这两者之间的关系真是再清楚不过了。[46]

我在《反智论与中国政治传统》中曾指出，西汉的皇帝从高祖到宣帝基本上都采用了法家路线。我这样说，当然绝不意味着，这些皇帝都曾对法家的理论系统作过缜密的研究、适当的体会，然后才制定他们的政治路线。我一向认为，一切理论思想，对于专制的统治者而言都具有工具的价值。他们从思想家著作中所吸取的主要只是有利于他们夺取并维持权力的某些基本观念。至于这些观念在原来的理论系统中的真义和位置究竟如何，大权在握的人是绝无兴趣理会的。因此如果我们认真地把韩非的政治理论和个别的皇帝所推行的法家

路线加以对照，那么我们也无法否认韩非的思想在后世的实践中也受到了歪曲。由韩非集其大成的法家思想是为君主专制而设计的，这一点是无可置疑的。不过在韩非的设计中，专制君主如果要长久保持他的权力必须兼用三种武器，第一是"势"，第二是"术"，第三是"法"。什么叫作"势"呢？韩非说：

> 夫有材而无势，虽贤不能制不肖。故立尺材高山之上，下则临千仞之谷，材非长也，位高也。桀为天子，能制天下，非贤也，势重也。尧为匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。[47]

所以"势"的主要含义便是人君自处于至尊之地，居高以临下。换言之，便是"君尊臣卑"。这种"势"是决不能与臣下共享的，"权势不可以借人，上失其一，臣以为百"[48]。韩非对"法"与"术"则是对照着讲的。他说：

> 人主之大物，非法即术也。法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也。故法莫如显而术不欲见。[49]

可见"术"即"主道"篇所说的"明君无为于上，群臣悚惧乎下"。因为深藏不露，所以表面上看起来好像是"无为"。后来像明太祖、成祖那种暗地伺察百姓的办法便正是"术"的一种运用。

最值得注意的则是"法"。"法"当然含有现代所谓法律的意思，不过法家的法律是最严峻的，是罚重于赏的。"法"的另一含义则正指客观化的官僚制度。从"编著之图籍，设之于官府"的话来看韩非此处的"法"字，决不能解释为狭义的刑法。治国必须有一套客观有

效的行政系统，这个道理韩非是完全了解的。这个有效性当然要仰赖于君、臣、民上下都尊重这种公开建立的制度。诚然，在法家的理论中，君主是超乎法律、制度之上的。但是为了充分地达到专制的效果，君主只有尊重法度才能把他的权力发挥到最大的限度。

根据上面这个简单的陈述，我们不难看到，后世的皇帝对韩非的“势”、“术”两件武器都已运用得非常到家，唯独对于“法”这一项却不能接受韩非的建议。为什么是这样呢？原因并不难寻找。韩非是思想家，他用冷酷的理智为君主专制作了最有效的设计，因此这套设计的完全实现也必须以冷酷的理智为前提。但是在行动中的人却无法永远保持他的冷酷的理智，而握有绝对权力的人在行动中则更容易失去他的理智。阿克顿(Lord Acton)的名言说：“权力腐蚀人，绝对的权力则绝对地腐蚀人。”韩非和后世皇帝的分别便在这里。

我在本篇中将中国政治传统作了一番很粗疏的分解。根据这种分解，中国政治传统至少有三个重要的组成部分，我们姑且分别称之为“君统”、“官统”和“吏统”。关于“吏统”本文说得很少，因为这不是主旨所在。“君统”和“官统”相当于通常所谓的“君权”与“相权”，但是“官统”比“相权”似乎更能符合历史的实际。我肯定“官统”中有理性的成分，可以在传统与现代的接榫中发生一定程度的积极作用。但是对于“君统”我却看不出它的现代意义。现在中国所需要的政治领袖，绝不应如黄宗羲所说的三代以下的“人君”：

> 以为天下利害之权皆出于我。我以天下之利尽归于己；以天下之害尽归于人……使天下之人不敢自利，以我之大私为天下之公。[50]

民国以来，皇帝制度已经从中国历史上消失了，但是无形的精神上的

"君统"是不是也一去不返了呢？这个问题似乎并不能简单地回答。至少从形式上看，废除中书省、打乱行政系统之类的君权仍然存在。传统君权的绝对性，也许会在我们的潜意识里发生一种暗示作用，使人相信权力集中在一个具有 charisma 的领袖之手是最有效率的现代化途径。如果很多中国人（特别是知识分子）还有这种潜意识，那真是最值得忧虑的事。凭借着传统中非理性的力量来从事现代化的变革，其结果只有使传统与现代距离越来越远。

前引鲁道夫夫妇的著述提出警告说："关于如何使现代化与旧社会中相应的成分衔接起来，以适合新的需求，这绝不是一件自然或必然的事。也许最后什么变化也不发生，传统和现代终于接不上榫。"[51]弗里德里希教授（Carl J. Friedrich）在引述了这个警告之后，更接着指出：

> 这里面（按：指传统与现代的接榫）涉及了创造性那个因素，及其各种不可预料的途径。思想和行动都同样地牵连在内。不单是宪法之类才与政治传统有关，更要紧的是思想的模式（modes of thinking）。[52]

关心中国现代化而又尊重民族传统的人应该三复这位老政治学者之言！

附　言

本篇所讨论的仅限于中国专制君主和官僚制度之间的关系。其主旨唯在说明"君尊臣卑"不止是一个空洞的观念,而是制度化了的。但因系通论性质,故语焉不详,许多与此题旨相关的问题也都无法涉及。最重要的,如皇帝与国家究竟是何种关系,便是一个极具关键性的问题。黄宗羲引汉高祖"某业所就孰与仲多"之语,似谓皇帝即视天下为其私产。[53]但另一方面,皇帝在汉代也不完全是公私不分的。早在1918年日本学者加藤繁便撰有专文讨论《汉代国家财政和帝室财政的区别》了。他指出大司农掌理国家(公)财政,少府和水衡都尉则掌理帝室(私)财政。他又指出,这一分别至少可上溯到秦代。[54]从制度上看,汉以后公、私财政的区分大体上依然存在。下逮晚清,户部与内务府两个系统的收支还是分得很清楚的。[55]这样看来,我们似乎只能说中国的皇帝兼具公私两重身份,而不是公私混而不分。又如荀子在《君道》篇中所讨论的"有治人,无治法"的问题,也极为重要。制度自然不能与人的因素截然划分,互不牵涉。像这一类的问题都和本文的题旨有密切的关系,但只有等到以后有机会再作进一步的分析了。希望读者不要对本文挂一漏万之处过于求全责备。

1976年3月15日

注　释

[1]　详见他们合撰的 *The Modernity of Tradition: Political Developmemt in India*, Chicago, 1967。

[2]　参看 Carl J. Friedrich, *Tradition & Authority*, Praeger Publishers, 1972。

[3] 见《资治通鉴》卷一九八,"贞观二十二年"条。

[4] 《张文忠公全集》,奏疏九"请敷陈谟烈以裨圣学疏"。

[5] 同上,奏疏二"谢台见疏"。

[6] 李焘:《续资治通鉴长编》,卷二二一。

[7] 见《旧唐书》卷八十七《刘祎之传》。

[8] 参看 *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated and edited by H.H. Gerth and C.Wright Mills, Oxford University Press, 1946, pp.232—235。

[9] 英时按:此指汉武帝初用司马迁主中书事,唯其后成帝则用士人为之。

[10] 英时按:翰林被目为"内相"已始唐德宗时之陆贽。见《旧唐书》卷一三九《陆贽传》。

[11] 原注:隆庆以前皆然。

[12] 《检论》卷七"官统上"。

[13] 李俊:《中国宰相制度》,239 页。

[14] 详见和田清编著《支那官制发达史》(上),4—7 页,中华民国法制研究会,1942。

[15] 《全唐文》,卷三一六。英时按:据《旧唐书》卷四十三"职官志二"注,永淳二年七月,中书令裴炎以中书执政事笔,遂移政事堂于中书省。永淳二年即弘道元年(683 年),因是年十二月改元也。《新唐书》卷六十一"宰相表"上系此事于弘道元年十二月。《资治通鉴》卷二〇三从之。而《通鉴》卷二一二胡三省注则定为永淳元年(682 年)。但光宅乃武则天年号,且裴炎于是年十月被杀,故李华此处系年当有误。

[16] 《孟子·万章下》。

[17] 《南史》卷三十六《江敩传》中语。

[18] 《新唐书》卷九十五《高俭传》。

[19] 滨口重国:《秦汉隋唐史の研究》,下卷,页八八九,东京,1966。

[20] 钱穆:《论宋代相权》,《中国文化研究汇刊》,第二期,1942 年 9 月。

[21] 《涑水纪闻》,卷三,页 13b。《学津讨原》第一六四册。但据李焘《续资治通鉴长编》卷一二五,苏绅"陈便宜八事",分中书之权,其议出自赵普。

[22] 按最近 Frederic Wakeman, Jr.论中国专制,谓宋代已废除宰相,那是不符事实的。见他的 *The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ch'ing Politics*, in S. N. Eisenstadt and S. R. Graubard, eds., *Intellectuals and Tradition*, Humanities Press, 1973, p.39。

[23] 参看山本隆义《中国政治制度の研究—内阁制度の起源と发展》,京都:京都大学出版,1968,页四八三及五二六注四三条。

[24] 见 T.F.Tout,*The Emergence of A Bureaucracy*,放在 Robert K. Merton 等所编的 *Reader in Bureaucracy*, The Free Press,1952,pp.70—71。

[25] 见 *The Political Systems of Empires, the Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies*,the Press of Glencoe,1963,pp.273—276。

[26] 见 *From Max Weber, Essays in Sociology*,p.209。

[27] 见《叶适集》,第三册,808 页,北京:中华书局,1961。

[28] 见《顾亭林诗文集》,17 页,北京:中华书局,1959。并可参看黄宗羲《明夷待访录·胥吏》篇。

[29] 《生员论中》,同上,24 页。

[30] 关于明代情况可参看缪全吉《明代胥吏》,嘉新水泥公司文化基金丛书,1969。

[31] 见 Max Weber,*The Religion of China, Confucianism and Taoism*,tran. by Hans H.Gerth, The Free Press,1951,p.37。

[32] 按:韦氏论中国传统虽多创见,亦谬误迭出。这是受了当时西方汉学水平和他自己的方法论所限。上引关于中国专制源于水利灌溉之论影响后世尤大。参看 Otto B.Van der Sprenkel,*Max Weber on China, History and Theory*,Vol,III,No.3, 1964,pp.348—370,特别是 pp.351—352。

[33] 《大义觉迷录》,卷二。

[34] 《中国政治思想史》,第二册,232 页,现代国民基本知识丛书,1971 年 3 月再版。

[35] 见全祖望《鲒埼亭集》卷三十五“辨钱尚书争孟子事”所转引。

[36] 按:隋炀帝自负才学,每骄天下之士,尝谓侍臣曰:“天下皆谓朕承藉绪余而有四海,设令朕与士大夫高选,亦当为天子矣。”见《资治通鉴》卷一八二大业九年条。这句狂言倒表现了一个不寻常的观念,即以为帝位可以凭才学来竞争。但这种想法大概也只有在“士大夫故非天子所命”的时代才会出现。

[37] 关于韦伯对中国“天子”的 charisma 品质的讨论,请参看 Max Weber,*The Theory of Social and Economic Organization*,tran.by A.M.Henderson and Talcott Parsons, Oxford University Press,1947,p.360 及 *The Religion of China*,pp.30—32。

[38] 罗马帝国后期也有类似的情形。4 世纪时尤为严重,宦官基本上控制了外廷官员,略见 Harold Mattingly, *Roman Imperial Civilization*, New York,1957, p.133。

[39] 范晔对宦官的变态心理早就有深刻的把握,他说:“刑余之丑,理谢全生,声荣无晖于门阀,肌肤莫传于来体。”

[40] 《明夷待访录・置相》篇。

[41] 同上。

[42] 见《明史》，卷一二六，本传。

[43] 《弇山堂别集》，卷二十，“史乘考误一”，台北：台湾学生书局影印本。

[44] 《明史》，卷三〇四，《宦官传》序。

[45] 见赵翼：《廿二史札记》，卷三二，“明祖晚年去严刑”条引《草木子》。

[46] 清代无宦官之祸，但君权所寄乃在满人，故满人对皇帝自称“奴才”，汉人连做“奴才”的资格也没有。又清代以内务府代替了明代宦官的组织，如曹雪芹的祖父曹寅由内务府郎中外调任苏州、江宁等处织造，织造在明代正是宦官的职务。曹寅任织造期间经常给康熙上密奏，报告南方地方官的活动情状，也正是代君主暗地伺察百官，和明代的宦官貌异心同。参看《关于江宁织造曹家档案史料》，特别是一六、四四、一三五诸摺的“朱批”，北京：中华书局，1975。

[47] 《韩非子・功名》。

[48] 《韩非子・内储下》。

[49] 《韩非子・难三》。

[50] 《明夷待访录・原君》。

[51] 见注[1]所引书，14页。

[52] 见 *Tradition & Authority*, p.39.

[53] 《明夷待访录・原君》。

[54] 见《中国经济史考证》，25—124页，吴杰译，北京：商务印书馆，1959。

[55] 见 Lien-sheng Yang(杨联陞)，*Studies in Chinese Institutional History*, Harvard，1961，pp.89—90。

从《反智论》谈起

前　言

承诸位来函要我参加《中国时报》“人间副刊”的“越洋笔谈”，并提出了十个问题，让我答复。由于前数月一直较忙，没有能够早日应命，十分抱歉。今天我重读来信，觉得你们所提的十个问题中，有些涉及我个人的自我评价方面，我觉得必须避免讨论。依我看来，“越洋笔谈”如果有意义，主要应该是在沟通海内外的思想方面，而不在被访问者个人的成败誉毁。所以我在下面将就中国史，特别是思想史范围内，解答若干具有客观意义的问题。

历史仍有客观的根据，不能向壁虚构

在你们提出的问题中，我发现《反智论》似乎是一个重点。让我从这里说起。《反智论》在国内所引起的反响，对我个人而言，是完全出乎意料的。据我所知，反面的反响比正面的要强烈得多，不过没有充分爆发到文字层面上来而已。这真是一种“不虞之誉”（更确切地

说,应该是“不虞之毁”)。你们问我写这篇东西的动机是否与现实有关?我不否认它确有现实的背景,但还要加以进一步的澄清。首先必须指出,中国政治传统中的确存在着“反智”的现象。如果历史上本无此现象,而历史工作者由于当身现实的感触,硬把“反智”的名词套在中国历史上去,那便是歪曲历史而不是研究历史了。“四人帮”时代笼罩大陆的“以论代史”或“影射史学”就全是一些无中生有的东西。中国政治传统中虽有反智的现象,但是若不是由于现实的刺激,大概也不会特别引起我对这一现象的注视并加以系统的清理。每一时代有每一时代的史学,都和现实有关系,其道理便在此。然而追究到最后,历史仍有其客观的根据,不是任何史学工作者所能向壁虚构的。

我写《反智论》的现实背景

现在我要说明促使我写《反智论》的“现实”。1973年至1975年,我回到香港工作,这两年恰巧是“四人帮”横行中国大陆的时代。“四人帮”是反智论的极端分子,公然宣称“知识越多越反动”,我在香港见到了许多先后从大陆出来的知识分子,听到了无数知识分子受迫害的悲剧故事,也看到了当时中国的教育文化界怎样普遍地遭到摧残。知识分子那时有一个绰号,即是“臭老九”,这“臭老九”三个字是有深义的,即以元代流行的“九儒十丐”来形容知识分子的处境。1975年年底,我已回到了美国,而大陆上“四人帮”的横行也愈演愈烈,“反击右倾翻案风”、“教育大辩论”的浪潮,一个接着一个而来。这些运动虽是党内斗争,而首当其冲的不用说又是知识分子。我们知道,当时大陆上的言论完全控制在“四人帮”手上,所弹的调子是千篇一律的。因此海外学人访问大陆归来者,包括著名的科学家在内,

无人不是随着"四人帮"的调子而起舞。这些海外的回声过去不久，此刻尚萦回耳际，而且都有资料可查，大家似乎不至健忘至此。这就是我写《反智论》时的现实背景。

《反智论》本是为香港《明报月刊》1976年元月号十周年纪念特刊而写，它之先在台湾与读者见面，对我自己而言，完全是一个意外。据我确知，有些台湾的读者似乎误会《反智论》是针对着台湾的"现实"而发。但是一部分台湾的读者对《反智论》有强烈的反面的反应，这倒是值得玩味的现象。

每一种文化都有"反智"的表现

让我接着答复你们所提出的"反智论在中国思想史上的地位"的问题。"反智"基本上是一种态度、一种倾向，而不是一套学说。这种态度、倾向，普遍地存在于世界各国的思想史上，不过程度轻重有所不同而已，并非中国所独有。以中国思想史而论，道家的老、庄，法家的商、韩都在不同的立场上表现了反智的倾向。我已在《反智论》一文中分析过了，不再重复。初期的儒家比较能正视智性，但宋代以后儒学有"德性之知"与"闻见之知"的分别，其中专持"德性之知"者即不免轻蔑知识，陆象山一派尤其是显著的反智论的代表。思想史上反智论的问题十分复杂，持不同哲学观点的人更可以有种种不同的争议，我在这里根本不能涉及(有兴趣的人可以参考我在1975年《清华学报》新九卷第一、二期所发表的英文论文：*Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism*)。

每一个社会每一种文化，都多少有反智的表现，这本不是什么值得大惊小怪的事。最近我看到西方学者讨论知识分子的作品，英国作者坚持英国社会最反智，美国作者则说美国人的一般反智情况更

为严重。美国著名的思想史家 Richard Hofstadter 即写了一部讨论美国生活中反智论的名著。就整个中国文化的传统来说,我们觉得它是比较算是很能尊重知识分子和学术文化的。但是反智论在中国传统中有其特殊的表现,而这种特殊性在今天这个大转变的时代中更发挥了显著的作用,因此也引起了深远的后果,所以我愿意再补充一两句话。

中国传统反智论的两个来源

据 Hofstadter 的研究,美国的反智论有两个主要来源:一是宗教方面,最早殖民美洲的清教徒中有不少知识分子,因此对文化教育颇能尊重,但自 18 世纪中叶美国宗教史上的所谓"大觉醒"运动(Great Awakening)以后,"智性"(intellect)与"虔敬"(piety)不能并存的观念逐渐盛行起来了。不少教会中人相信,学问知识适足以成为真正信仰的障碍。当代美国最有名的宗教领袖葛兰姆(Billy Graham)便对知识分子极端敌视,认为他们有头脑而无灵魂,最多只能算半个知识分子,而且比完全没有知识的人还要糟得多。美国反智论的另一个重要源头则来自工商界。19 世纪时美国经营工商业而成功者多非受过正式教育之人,他们从"实用"(practical)的观点出发,鄙薄学术知识为无用,因此看不起知识分子。到了 20 世纪中叶,由于科技统治一切,工商界处处依赖"专家",而不能自主,所以从"鄙视"知识分子一变而为"仇视"他们。无论是"鄙视"还是"仇视",这是美国工商界反智的根源所在。

我不是要讨论美国的反智论。我只是想借美国的情况为陪衬来说明中国传统的反智论的特色。中国的反智论也有两个最重要的来源。第一是政治方面。历史上打天下而创业垂统的人往往鄙视知识

和知识分子，以为他们只是一群无用的废物。汉高祖的例子最为明显。史书说他最厌恶儒生，陆贾在他面前时时称说诗书，他骂道："乃公居马上而得之，安事诗书？"陆贾答曰："居马上得之，宁可以马上治之乎？"他听了是很不高兴的。这大概和美国成功的商人对知识分子的心理相去不远。

中国反智论的另一个源头是所谓道德，特别是政治化的道德。皇帝在理论上是道德最高的人。本来"天下者非一人之天下，唯有德者居之"是一种合理的说法。但在实践中，这个价值观却颠倒了，变成有位者必有德，于是皇帝便是圣人。后世如唐代的安禄山、史思明，因为曾经称"帝"，世俗也称之为"二圣"。汉代号称以孝治天下，皇帝谥号上个个都带个"孝"字。朝廷用人也以道德为最高标准，故"孝廉"尤为重要。但道德和利禄结合，必然流入虚伪一途，所以汉末流行"举孝廉，父别居"的谚语。社会上当然不能没有道德，不过太强调道德就势必要轻视才智，甚至以才智为道德的对立面。司马光说："德者，才之帅也。"这话本甚合理，但问题在于"德"的分寸极难把握。如果"德"与政治凝合为一体，那就恰恰是"政治挂帅"。"四人帮"的只要"红"不要"专"，可以说是把传统的泛道德论发展到最高峰的一种反智论。

"理性"与"容忍"是科学与民主的基本前提

总之，反智论在中国思想史上有非常复杂的表现，这里不能说得太详。更重要的是，它不只是历史的现象，而且在今天仍十分活跃。从政治与道德的联合阵线上出身的反智论者总自以为是正义的化身，攻击异己时理直气壮，毫无愧色。西方 18 世纪的启蒙运动以"理性"与"容忍"为两大支柱。这是科学和民主最基本的前提。近代中

国人始终没有能把握到这两种精神，知识与道德之间因此也从未获得一种适当的平衡。(其实理性与容忍并不是西方所独有的东西，中国文化中也有。儒家以仁与智并重，仁便包含了容忍，智则与理性相通。)我们不能认为"理性"、"容忍"早已成陈词滥调，不值得再谈。事实上，离开了"理性"与"容忍"，现代化是无从说起的。

研究戴震和章学诚的原因

我在清代学术研究中，把戴震和章学诚特别提出来作为重点，主要是因为这两个人在清代中叶的思想史上具有代表意义，多少可以显出宋明理学以后的儒家的新动向。清代学术一度曾是近代史学中的热门题目，不过最近三四十年比较冷落了。以前研究清学(所谓"汉学"或"考证学")的人，大体都是爱憎分明的。颂赞它的人，把它看成中国"科学方法"的运动。贬斥它的人则以为清代考证家"学而不思"，盲目反宋儒，破坏道德，罪大恶极。他们甚至认为中国近代文化的衰败便是从乾、嘉汉学开始的。戴震在这一时代的学术思想史上是居于领袖的地位，而章学诚则与戴的关系极深，代表另一流派。我研究戴、章两人，便是想重新估定18世纪的学术在中国思想史上的地位。

但是研究戴震和章学诚并不必然表示我个人完全赞成他们的思想，更不是为了宣扬他们的某些观点。事实上，我正是企图从上述两派的爱憎纠缠中解脱出来，希望可以达到一种"同情的了解"的境地。研究思想史不是为了"打倒"什么或"拥护"什么。研究者更不能用自己以为是高深或正确的理论去笼罩古人。如果我们用自己的尺度去衡量古人，则一切古人都和我们所持的尺度不合。但是我们自己的看法真的是百分之百的"正确"吗？可见上面所说的"理性"和"容忍"

在学术思想史的研究方面也是十分需要的。

中国“人权论”的理论基础

现代人对戴震的评论最为分歧,但抑扬都不免失当。我个人对戴震思想最感兴趣的地方是在他能对中国传统的反智论提出明确的针砭。他说社会上一般人“以意见为理”,或进而“以理杀人”,这正是针对着传统政治道德凝合而成的反智风气而发的。戴氏认为理不是主观的东西,而是存在于事物之中的客观条理。这样的“理”必须经过研究分析才能发现。所以戴氏是一个重视知识的人,他基本上采取了朱子的“知先于行”的立场。这样一种理智的态度可以使我们在爆发“正义的怒火”之前稍稍冷静一下。戴震又说:“通天下之情,遂天下之欲,权之而分厘不爽,谓之理。”这个说法曾使一些现代的“理学家”大为不快,认为戴东原提倡情与欲,抛弃了道德修养。其实这完全是误解了戴东原立说的背景。章太炎认为戴氏的理欲论不是就个人道德修养方面而言的,乃是讲统治者不应用政治道德性的理来压制老百姓的正当欲望和情感。戴东原何尝是在提倡“人欲横流”?我觉得章太炎的说法是可信的。就这一点说,戴氏的理论是断然有现代意义的,这可以说是中国“人权论”的理论基础。

思想史与“内在理路”的关系

现在可以再进一步答复用“内在理路”研究清代思想史的问题。其实关于这个问题,我以前已说得很不少了,《历史与思想》、《论戴震与章学诚》两书中都有详细的讨论。这里不是作深度分析的地方,只好再简单地讲几句。所谓“内在理路”只是说思想史本身也是一个具

有相对独立性的领域,有它内在的问题。我们可以从它的发展过程中找到从上一个阶段转变到下一个阶段的线索(即所谓"理路")。但这并不是说思想史完全不受外缘因素(如政治、经济等)的影响。我所见到的批评文字(特别是中国和日本方面的书评)似乎都对这一点有误解,总以为我忽略了清代的外缘。事实上,我十分重视思想与社会的关联,我最初研究中国思想史即从社会经济的基础上下功夫的,如《东汉政权之建立与士族大姓之关系》、《汉晋之际士之新自觉与新思潮》以及英文本《汉代中外经济交通》等都是明证。我对清代思想史的了解也不例外。不过由于清代部分的外缘因素在近代已被许多学者强调得太过,因此我就不想多说了。不过我深信,研究思想史而不深入"内在理路",则无论如何讲不到家,只能在边缘问题上徘徊。例如近代人都说清代的汉学考证是清代文字狱逼出来的,其实这话只说对了一小部分。考证之学早在晚明即已开始,远在清代文字狱兴起之前。而且文字狱大体限于史学,经学与理学并未受直接的冲击。然而清初的考证主要则在经学方面。纵使经学考证与政治有关,我们还要追问何以清初学者先考证某些经书(如《大学》、《易经》),而不考证其他经典?这就非从学术思想史的内在问题着眼不可了。清初思想纵然有些地方反映当时社会经济方面的新变化,但也只占一小部分。整个经典考证的大潮流却无从完全以社会经济现象来说明。顾炎武的《音学五书》、阎若璩的《古文尚书疏证》反映什么社会经济变化呢?这些大趋势只有从儒学内部的发展上,特别是程、朱和陆、王的哲学争执上,才能获得说明。

更重要的,是通过"内在理路"的分解,我们可以解释清学在思想史上的含义,它正是宋明理学发展到最高阶段后,从内部逼出来的一个新的思想发展,即程、朱与陆、王都要回向经典去加强立论的根据,否则便不足以压倒对方。用传统的名词说,这是儒学由"尊德性"转

向“道问学”;用近代名词说,这是由道德思辨转向知识实证。(这是极简单的概括说法,详解见《历史与思想》、《论戴震与章学诚》及英文论文《清代儒家知识主义的兴起初论》,载《清华学报》,新十一卷,第一、二期合刊。)

“道问学”与“尊德性”之间

近人多谓清代学者“学而不思”,不及宋明的理学家善说“义理”。这个论断是很成问题的,也许只有在最狭义的哲学意味上才能成立。宋明理学家虽人人说“义理”,但仍只有极少数的人才有创造性的见解,多数人仍是在“义理风气”下随波逐流。清代考证学家中之杰出者如戴震,在义理方面也用心甚深,而且卓然有所树立。戴、章诸人在义理上诚不足与朱子、王阳明相比,但他们也另有其时代的真问题,较之许多“人云亦云”的明代理学门户中人,反见超出。清儒学案中人并非个个皆无思想,正如明儒学案中人并非人人都有思想一样。总之,整个清学发展,本身仍表示思想史的一个方向,即“道问学”的方向,与明代“尊德性”的方向截然不同。宋、明儒者大体相信“道问学”是第二义的东西,应该受第一义的“尊德性”指导。这个观念在清代已逐渐变得淡薄了。这是事实,至于评价如何,则恐怕要看各人的哲学立场而定了。在20世纪今天的西方,由于学术的分途发展日趋专业化,已没有哲学家敢说他的哲学系统足以笼罩各门学科了,甚至很少有人再去从事“建立系统”的工作了。我们今天是不是可以说,学哲学的人才有思想,而千千万万在图书馆、实验室中埋首从事专门研究的科学家、人文学者都没有思想呢?恐怕只有深患政治道德狂热病的人才会说“哲学指导科学”这类的话吧!过去中国大陆上“四人帮”就是这样的病患者,他们相信思想上的“红”决定一切学术上的

"专"。清代学者虽然在思想上没有突出的成绩,但他们在治学过程中所培养出的谦和平允的风度则是十分值得称道的。例如钱大昕说:"学问乃千秋事,订伪规过,非以訾毁前人,实以嘉惠后学。但议论须平允,词气须谦和。一事之失,无妨全体之善。不可效宋儒所云,一有差失,则余无足观耳。"这正是对治理学末流泛道德主义的良药。钱氏所说"宋儒"当然太笼统,因为并非宋儒个个如此,而且清儒之中也尽有持"一有差失,则余无足观"的态度者。我想关键之一是在于道德与知识须有一平衡。只讲知识不承认有道德固然要不得,但道德调子弹得太高,藐视知识,也有大毛病。后一种人在中国传统中较多,他们往往自以为代表"正义",决不肯检讨自己,两眼只看见别人的错误。明末的顾宪成曾说:"尝读朱子之书,其于所谓支离,辄认为己过,悔艾刻责,时见乎词。尝读陆子之书,其于所谓禅,藐然如不闻,夷然而安之。在朱子岂必尽非,而常自见其非;在陆子岂必尽是,而常自见其是,此有我无我之证也。"我们知道,朱子在理学家中最重"道问学",最能正视知识,而陆象山则"尊德性"而往往达到反知识的地步。此两人态度之不同正是主知与反知之别。清学尽有种种缺失,但它确是从"尊德性"转到"道问学"的新方向。就此一点而言,它在近代中国思想史上是有积极意义的,只有通过"内在理路",我们方能说明这个发展。

清除一个流行的误解

关于西方的方法学治中国学问一层,我想清末以来的学者人人都受到它的影响,不过所谓"西方的方法学"之说,仍嫌太空泛。学术千门万户,不能有一种统一的方法。有些地方,中国的旧方法和西方的新方法也尽可相通。我愿意清除一个流行的误解,即并无任何神

奇的“西方的方法学”，一旦到手之后，施之中国旧材料，即可产生灵异的效果。方法随着学术的发展而日新月异，但我们治学仍应从熟悉基本典籍入手。余嘉锡先生在《四库提要辨证》的序录中说：“读书百遍，而义自见。固是不易之论。百遍纵或未能，三复必不可少。”这是深识甘苦的话。西方的各种新方法虽层出不穷，但运用起来并不简单。如以心理分析治史的所谓 Psychohistory，倘无临诊经验，可以得到极荒谬的结果。又如量化史学（Quanto-history），倘非深于统计学，亦不能轻试。即使会用这两种流行的治史方法，也并不能代替传统熟读深思的基本训练。Jacques Barzun 所写的 *Clio and the Doctors* 一本小书讲这两种新方法及其限制，最为有见。总之，我不愿意空谈方法，凡是技术层面的事，必须多次运用才能逐渐圆熟。我治思想史的经验是多读西方这一行中的第一流著作，以资参考比较，并从字里行间去体会作者如何运用史料。但要注意中西历史之同异处，不可生吞活剥，把中国的材料硬套在西方的格局中。中国的基本典籍并不只是一堆材料，其中第一流的著作同样是学问的结晶。不过时有古今之异，因此问题也有古今之别而已。

我相信熟能生巧，不曾提倡顿悟超越

至于说治史应以科学方法为之，而我“曾主张以超越式的、顿悟式的思想方式从事历史的研究”，我想这里面包含了一些误解。我并不曾提倡“超越”、“顿悟”，只是相信“熟能生巧”而已。如果有所谓“超越”、“顿悟”，那也不过是古人所谓“熟读深思”之后的一种“心知其意”而已。我曾批评过“纯粹客观的史学”之说，这是因为史学家的价值观是一个主观因素，不可忽视。有些史学作品，从外表看，极尽客观、科学之能事（例如包括大量的统计数字或图表之类），而深一层

看，则其中仍不免存在着某些未经证实的假定。历史本身诚然是客观的，但史学家的剪裁取舍却无法绝对客观，故不同的史学家对同一历史事件的解释可以有程度各异的客观性。最后我们必须根据“证据”来裁决哪一种解释最近真，或综合各家之说以获得一种更具贯通性的说明。总之，无论法门是“顿”是“渐”，“证据”永远是史学的最后一道防线。关于中国文化与历史，不同观点的人尽可以得到种种不同的论断。但无论怎样美妙动人的论断，只要与大量的证据发生抵触，都只能是废话而已。

但是话要说回来，我虽然不提倡“顿悟”，但是却承认“直觉”在治学过程中的重要性。科学上的重大发现，如爱因斯坦的相对论，主要是靠他的敏锐直觉得来的。但直觉不是无根的，爱因斯坦的直觉即源于他对理论物理的深刻了解，易言之，即建立在极坚实的知识基础上面。有了这样的知识，才能冲破“山重水复疑无路”，而达到“柳暗花明又一村”的崭新境界。史学也是如此。不过初学的人不宜过分向往此境，而当在“好学深思”中逐渐培养“直觉”。尤其重要的是，必须虚心体味前人的立论根据。（前人纵使有误，亦须探得其致误之由）。若是心浮气躁，目空一世，动辄以凌驾古今自喜，则不仅不能发展出自己的敏锐直觉，而且恰恰会扼杀智性的幼苗。这是我们大家都当引为大戒的。

后　语

关于师承方面，我治中国思想史从开始便是受钱穆先生的启发，这是大家都知道的，日本河田悌一先生在《史林》上评我的《论戴震与章学诚》也特别提到我是钱先生的弟子。但是我决不敢说能传钱先生的衣钵。钱先生是一代国学大师，他的中国学问方面的深厚功力

是我永远无法追攀的。我对于中国思想史的一些粗浅褊狭的看法，恐怕钱先生是不大能同意的。不过他老人家度量极大，尚肯容忍我这学生而已。所以钱先生启发了我，使我走上治中国史的路，这是千真万确的事实，至于我是否继承了他的学术则另当别论。钱先生从来反对在学术上立门户，所以这一点并不是很重要的问题。

我到美国后，中国史的业师是哈佛大学的杨联陞先生。杨先生既渊博又谨严。我每立一说，杨先生必能从四面八方来攻我的隙漏，使我受益无穷。因此我逐渐养成了不敢妄语的习惯，偶有论述，自己一定尽可能地先挑毛病。这样做虽然不能完全免于犯错，不过总可以使错误减少一些。

此外在中国近代史学家之中，我也曾受到陈寅恪、陈垣两位先生的影响。但是我并未见过他们，只是试图从他们的著作中吸取他们的长处而已。至于在西方学术方面，由于久留美国，无形中转益多师，那就不胜枚举了。

编者后记

《余英时文集》自2004年由广西师范大学出版社首次出版发行以来，至此已经结集出版了12卷。在过去近十年中，中国大陆和港台都以各种形式发表了余英时先生的大量作品。虽然品种丰富多彩，但是全面收集出版余先生著作的出版品，仍然仅此《文集》一部。出版品种繁多，固然为读者接触了解余先生的学术和思想提供了方便，但是缺乏系统性，且有重复出版的现象。读者要对余先生的学术有一全面系统的了解，《文集》所做的收集整理工作就尤其重要。余先生以八旬高龄仍笔耕不辍，新的著作不断发表。《文集》编辑自始即采取了开放原则，一面系统收集余先生以前的旧作，一面使新作品不断集结纳入。不同于其他的出版系列或集子，《余英时文集》以全面完整地收集出版余先生的学术思想和研究成果为宗旨，力图给读者提供系统阅读的捷径，一步到位。

《余英时文集》用简体字在大陆出版的过程中，编辑采取的基本原则是集而不选、删而不改，因此我们在编辑过程中做了细致的工作。在保持原文基本思想内容完整的前提下，做了文字上的删减；如

果删减太多以致影响文章结构，则将整篇暂时拿掉。《文集》各卷，将所收文章分门别类按内容主题编排，每卷集结主题相近的文章，相对自成体系。读者既可全套购买，也可以单本购买阅读。

在《文集》第十一、十二卷出版之际，广西师范大学出版社同时将原已经出版的十卷改为精装本，一并重印发行，以满足广大读者的需求。《文集》第十一、十二卷集结了前十卷未收入的文章以及近来余先生的新作。第十一卷《论学会友》收集余先生所写序文18篇，以及《未尽的才情——从〈日记〉看顾颉刚的内心世界》一篇长文。18篇序文主要包括为友人和其他学者的著作所作的序，其中既有老朋友也有未曾谋面的"神交"之友。余先生对每篇序文的撰写都十分认真，投入极大的心力。对为之作序的每一本书，必细读全书以把握作者的整体思路，并进行阐发。这些文章从不同角度展现了余先生的治学风格和学术精神。第十二卷《国学与中国人文》，大部分收录了2007年以来有关中国人文研究的发展的文章，包括对近年来中国大陆出现的"国学热"社会化的复杂现象的探讨，检讨了"国学"和中国人文研究的关系，及其发展演变过程和前景，指出"中国自有一个源远流长的人文研究传统，这一传统虽在近百年中受过西学的不断刷新，却仍然未失其原有的文化身份(cultural identity)。但国学必须继续保持它向西方人文社会科学的开放性……所不同者，西学不应再被视为'科学之律令'或普世的真理，它将作为参考比较的材料而出现在国学研究的领域。作为参考比较的材料，国学家对于西学则应只嫌其少，不厌其多，这是我个人深信不疑的"，"今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了"。

余英时先生一生勤奋治学，著作等身，用中英文发表了大量的学

术和时论文章。以求全为宗旨的《余英时文集》虽然已经出版十二卷，但也仅仅收集了余先生文论的一部分，远远没有达到其目标。今后将有更多新卷不断出版。在中文卷之后，计划编辑英文各卷，以飨学界及其他广大读者。

我开始编辑余先生的文集是个很偶然的机会。1997年，我在科罗拉多大学波德校区东亚图书馆工作，和定居波德的刘再复、李泽厚老师两家经常一起聚会，是非常要好的朋友。当时，余先生的作品虽然在海外包括欧美及除中国大陆以外的亚洲地区已经非常著名，尤其是在台湾已有几十种专书出版，但是在中文阅读人口最集中的中国大陆，余先生的作品却鲜为人知。当时，在大陆出版的余英时作品总共仅有4种，即《士与中国文化》(上海人民出版社，1987)，《中国思想传统的现代诠释》(江苏人民出版社，1989)，《内在超越之路：余英时新儒学论著辑要》(中国广播电视出版社，1992，《现代新儒学辑要丛书》)，《钱穆与中国文化》(上海远东出版社，1994)。鉴于这种形势，刘再复老师建议我利用图书馆工作之便，全面收集余先生的著作，用简体字在大陆出版发行，将余先生的学术和思想系统地介绍给中国大陆的广大读者。刘老师并亲自给余先生写信，推荐我。当时，我虽然和余先生还未曾相识，但久仰余先生学识渊博和高尚的品格；虽未有幸做余先生的学生，但是我的博士导师——艾恺教授，在哈佛读书时，余先生曾是他的博导之一，我也因而从艾老师那里间接地受到余先生学术思想的一些影响。编辑《余英时文集》对我来说虽然是挑战，但是充满吸引力，因为这给我提供一个系统学习余先生学术思想的好机会。所以，我非常兴奋，热切地承担了此重任。在编辑过程中，常为余先生勤奋著述和谨严的治学精神所感动，更为余先生对中

国文化的关怀和执着而深受感染。

我虽然是学历史的,但是所学专业为近现代史。原本研读方向是国际关系史,直到博士论文阶段才改攻中国史,中国古代史的功底很单薄。加之我所从事的工作是图书馆管理,每天可用以读史研究的时间相对少之又少。编辑《余英时文集》实际上我是不够资格的。余先生身为世界著名史学大师,学贯中西、会通古今,但是对我这个不够格的编辑却十分尊重,给予慷慨的信任和支持。

在《余英时文集》出版十周年将到之际,我要首先衷心感谢余先生的信任和支持。并感谢广西师范大学出版社何林夏社长,这十年来对《文集》的编辑出版的远见卓识以及所做的大量工作,《文集》最初的设计他都给予了很好的建议,并在有些出版社掂量得失的时候,毅然上马这项意义深远的大工程。我还要感谢出版社的雷回兴女士和几位责编,如现已调离广西师大出版社的吴晓妮,以及现任责编李琳和虞劲松等。感谢他们默契的合作和辛劳的工作,使《文集》顺利付梓,在国内外广泛发行。

沈志佳

2013 年 7 月

上架建议：历史·思想

ISBN 978-7-5633-8712-0



定价：48.00元